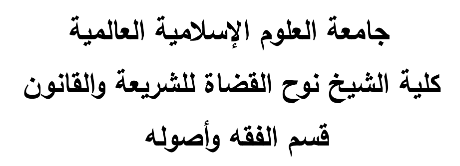



جامعة العلوم الإسلامية العالمية
كلية الشيخ نوح القضاة للشريعة والقانون
قسم الفقه وأصوله

حجية العقل عند الأصوليين

دراسة أصولية مقارنة

Mind of Fundamentals in Fundamentalists, A comparative fundamental study

اعداد

مزهر شعبان منسي الفهداوي

إشراف

الأستاذ الدكتور: عماد الدين محمد الرشيد

قدمت هذه الأطروحة استكمالا لمتطلبات درجة الدكتوراه في الفقه وأصوله في جامعة العلوم الإسلامية العالمية

تاريخ المناقشة: عمان _ (٢٧) (١١) (٢٠١٤)

جامعة العلوم الإسلامية العالمية
كلية الشيخ نوح القضاة للشريعة والقانون
قسم الفقه وأصوله



حجية العقل عند الأصوليين

دراسة أصولية مقارنة

اعداد
مزهر شعبان منسي الفهداوي

إشراف
الأستاذ الدكتور: عماد الدين محمد رشيد

قدمت هذه الأطروحة استكمالا لمتطلبات درجة الدكتوراه في الفقه وأصوله في جامعة العلوم الإسلامية العالمية

تاريخ المناقشة: عمان _ (٢٧)(١١) (٢٠١٤)

The world Islamic science education university (wise)
Faculty of graduate studies
Dept of Jurisprudence and his



Mind of Fundamentals in Fundamentalists, A comparative fundamental study

Prepared by: Mezher Shaban Mansi

Supervised by:

Prof. Dr. Emad Eldin Muhammad AL_ Rashid

A dissertation Submitted in partial fulfillment of the Requirements for the Doctor of philosophy of Artes in Jurisprudence and his fundamentals at the world Islamic science and Education University.

Amman

Discussion Date: 27-11-2014

حجية العقل عند الأصوليين دراسة أصولية مقارنة

Mind of Fundamentals in Fundamentalists, A comparative fundamental study

اعداد

مزهر شعبان منسي الفهداوي

إشراف

أ.د.عماد الدين رشيد

نوقشت هذه الأطروحة وأجيزت بتاريخ (٢٧) (١١) (٢٠١٤م)

أعضاء لجنة المناقشة:

الدكتور	الجامعة	التوقيع
١. أ. د. مصطفى ديب البغا (رئيسا)	جامعة العلوم الإسلامية	
٢. أ.د. عماد الدين محمد الرشيد (عضوا ومشرفا)	جامعة العلوم الإسلامية	
٣. د. محمد خلف بني سلامة (عضوا)	جامعة العلوم الإسلامية	
٤. أ.د. عبد الله صالح بدارنة (عضوا خارجيا)	جامعة اليرموك	

الإهداء

إلى معلم الخير وخاتم النبيين سيدي وقرة عيني محمد صلى الله عليه وسلم.

وإلى والديَّ الكريمين برّا لهما ووفاءً.

وإلى جميع مشايخنا الكرام وأولهم شيخي العلامة الأستاذ الدكتور عبد الملك السعدي حفظه الله تعالى.

وإلى زوجتي التي رافقتني مسيرة دراستي.

شكرٌ وثناءٌ

أزجي بالشكر الجزيل والثناء الجميل إلى الأستاذ الدكتور عماد الدين الرشيد، والدكتور خلوق الأغا اللذان لم يدخرا وسعاً ولم يألوا جهدا في سبيل إخراج هذا البحث على أفضل صورة ممكنة.

كما أتقدم بالشكر والعرفان لأعضاء لجنة المناقشة مسبقا لما سيبدونه من ملاحظات تثري هذه الأطروحة.

وشكري وامتناني الى سمو الأمير غازي بن محمد _حفظه الله ورعاه_ وأيده بتوفيقه وحماه.

والشكر موصول لجامعتي العريقة جامعة العلوم الإسلامية العالمية التي طوقتني بفضلها وأحاطتني برعايتها

أما عمان المحروسة زادها الله عزا وجعلها للعلم قبلة فلها مني كل المحبة والشكر حكومة وشعبا.

كما أتقدم بالشكر لكافة من أسدى إليّ النصح والإرشاد من التدريسين لما بذلوه لي من مساعدة مدة دراستي في هذه الجامعة المباركة وهذا البلد الكريم.

تفويض

جامعة العلوم الإسلامية العالمية

إني مزهر شعبان منسي أفوض جامعة العلوم الإسلامية العالمية بتزويد نسخ رسالتي للمكتبات أو المؤسسات أو الهيئات أو الأشخاص عند طلبهم حسب التعليمات النافذة في الجامعة.

التوقيع

التاريخ

قائمة المحتويات

حجية العقل عند الأصوليين دراسة أصولية مقارنة

اعداد

مزهر شعبان منسي الفهداوي

إشراف

أ.د: عماد الدين محمد الرشيد

ملخص البحث

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه اجمعين أما بعد:

فهذه رسالة في حجية العقل عند الأصوليين تتناول بيان حجية العقل عند الأصوليين حيث تكمن أهمية الدراسة بتقديم رسالة علمية الى المكتبة الإسلامية تبحث في هذا الموضوع وتعالج مشكلاته وتجمع متفرقه وتزيل خفايا المباحث التي تناولها، كما انها توفر فرصة للباحث في فهم الكثير من دقائق هذا العلم، وذلك من خلال الاطلاع على كتب أصول الفقه وسيحاول الباحث الأجابة عن التساؤلات الاتية: ماهي حجية العقل وما هي مستويات الاحتجاج به؟ وماهي العمليات العقلية؟ وماهي درجات العلم المتولدة؟ وآلية تكون العلم بشطريه النظري والضروري؟ وكيف يمكن ان نحلل التحسين والتقبيح العقليان ونقله إلى ميدان الأصول بعد أن بدأنا به عند المتكلمين؟ وماهو أثره على مصادر الاحكام العقلية؟، وكانت المنهجية في هذا البحث ينطلق وفق خطة تتناسب مع العلم الخاص بهذا البحث باتباع المنهج التحليلي والاستقرائي وعقد المقارنات والموازنات، وقد خلص البحث الى بيان مستويات الحجية واهم العمليات العقلية، وتحليل ذاتية وحاكية العقل بالحسن والقبح، وما هي اثارها على مصادر الاحكام العقلية، ويوصي الباحث بتناول مواضيع مهمة في ميدان العقل والتي يتطلب تناولها بالبحث وخاصة موضوع المعقولات عند الحنفية وغيرهم من المذاهب الاخرى كدراسة تطبيقية لحجية العقل.

وتتضمن الرسالة أربعة فصول:

وتتكون خطة البحث من مقدمة وأربعة فصول وخاتمة جاءت على النحو الآتي:

الفصل الأول: مدخل لدراسة العقل

المبحث الأول: مفهوم العقل في اللغة والاصطلاح.

المبحث الثاني: تفاوت العقول.

المبحث الثالث: الحجية ومراتبها.

الفصل الثاني: دور العقل عند الأصوليين (المدركات العقلية غير المستقلة)

المبحث الأول: العلم أسبابه وأقسامه.

المبحث الثاني: العمليات العقلية عند المجتهدين.

المبحث الثالث: آلية حصول العمليات العقلية ودرجات العلم المتولدة منها.

الفصل الثالث: حجية العقل في ضوء التحسين والتقبيح الأصولي (المدركات العقلية المستقلة)

المبحث الأول: تحرير محل النزاع وآراء العلماء في المسألة.

المبحث الثاني: تحليل ذاتية العقل بالحسن والقبح.

المبحث الثالث: تحليل حاكمية العقل بالحسن والقبح.

الفصل الرابع: حجية العقل عند الأصوليين:

المبحث الأول: حجية العقل على مدلولات الأمر والنهي.

المبحث الثاني: حجية العقل في القياس وبعض المصادر التبعية.

المبحث الثالث: آلية تكون حجية العقل عند الأصوليين.

ثم خاتمة البحث وأهم ما تم التوصل إليه من توصيات.

الباحث

مزهر شعبان منسي

Mind of Fundamentals in Fundamentalists,
A comparative fundamental study

Submitted by

Mezher Shaban Mansi

Supervised by

Prof. Dr. Emad Eldin Muhammad AL_ Rashid

October-2014

Abstract

My research is a comparative fundamental study. The research consists of four chapters. The main purpose of this research, regarding to the fundamentalist, stands for using the argument of the mind as a comparative fundamental study aiming to find out a certain level of argumentative by using the power of mind.

Chapter one focus on introducing the mind as a language, a term, categories, maturity, and disproportion of mind. This chapter as well stands for studying the argument in order to figure out its categories and levels.

In chapter two, the role of the mind by the fundamentalist and the intellectual operational of diligent have been studied. The procedure of the knowledge formation due to the intellectual operation, and the theoretical and essential knowledge, and the levels of the formed knowledge have been studied as well in this chapter. This chapter is representing by Other than the independent intellect of operations of the diligent due to the presence of two thoughts, legitimate and intellectual.

Chapter three deals with the independence issues regarding to the fundamentalists which included the distinguished between the minded goodness and the badness. This issue consider the most important parameter regarding to the fundamentalists in case there is s minded issue with two pre cases then by them, the mind is supposed to make its self-up or make its decision independently. Analytically the researcher has been dealt with the composite elements of the aforementioned issue regarding to its goodness and badness. Fundamentally this chapter analyzes the principles of issue in front of the goodness and badness after we have studied it from the utterance side.

In the chapter four, the effects of the minded goodness and badness on the meanings of the command and the inhabitation and the resources of the subjected judgments were studied. This has been represented by the unlimited interest and its interest on the one of the resources of the mensuration. This mensuration represents the minded source of the fundamental sources.

We found that the effects of goodness and badness on mind resource is the reason.

The researcher also studied the way of the formation of fundamental in and how that act represents the resource of judgment then the effect of that on the formation of mind of fundamentals to get the distinguish between the formation of mind in a practical philosophic way in Motazelah. Those who represents the foundation rock in mind of fundamentals and base on it far from the theoretical speech that miss to the genesis and the speech supported by witnesses.

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

الحمد لله رب العالمين الذي به نستعين وهو خير معين... وصلي اللهم وسلم وبارك على خير خلق الله أجمعين، الداعي إلى الخير العميم محمد بن عبد الله رسول الله وخاتم النبيين، الذي بعثته في الأميين رسولا منهم يتلوا عليهم آياتك ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة وإن كانوا من قبل لفي ظلال مبين.... وبارك عليه وعلى آله وصحبه أجمعين وبعد:

إن علم أصول الفقه من أشرف العلوم وأعلاها قدرا وأعمها نفعا فمن خلاله توضع القواعد والأسس التي يستعين بها المجتهد على فهم أسرار التشريع وكيفية النظر في الأدلة الشرعية وعلم هذا شأنه لا بد وأن يكون مبنيا على أساس متين، يقول الإمام الغزالي: «وأشرف العلوم ما ازدوج فيه العقل والسمع واصطحب فيه الرأي والشرع وعلم الفقه وأصوله من هذا القبيل فإنه يأخذ من صفو الشرع والعقل سواء السبيل فلا هو تصرف بمحض العقول بحيث لا يتلقاه الشرع بالقبول ولا هو مبني على محض التقليد الذي لا يشهد له العقل بالتأييد والتسديد»[١].

ولذلك جاءت الأدلة الكلية تنقسم باعتبار رجوعها إلى النقل والعقل (الرأي) إلى قسمين: نقلية وعقلية:

النوع الأول: الأدلة النقلية: وهي الكتاب والسنة ويلحق بهذا النوع الإجماع، ومذهب الصحابي، وشرع من قبلنا على رأي من يأخذ بهذه الأدلة.

النوع الثاني: الأدلة العقلية: أي التي ترجع إلى النظر والرأي وهذا النوع هو القياس ويلحق به: الاستحسان، والمصالح المرسلة، والاستصحاب، وإنما كان هذا النوع عقلياً، لأن مرده إلى النظر والرأي، لا أمر منقول عن الشارع[٢].

---

(١) الغزالي، محمد بن محمد، المستصفى في علم الأصول، ط١، تحقيق: محمد عبد السلام شافي، ج١، ص٤، دار الكتب العلمية، بيروت.

(٢) زيدان، عبد الكريم (١٩٩٦م) الوجيز في أصول الفقه، ط٥، ص ١٤٩، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان.

والأدلة العقلية إذا استعملت في هذا العلم فإنما تستعمل مركبة على الأدلة السمعية، أو معينة في طريقها، أو محققة لمناطها، لا مستقلة بالدلالة؛ لأن النظر فيها نظر في أمر شرعي، والعقل ليس بشارع.

وإذا كانت هذه الأدلة العقلية مختلف فيها عند علماء الأصول فلنا أن نتساءل: ما هي حجية العقل بالنسبة لهذه الأدلة لذلك قصدت في بحثي هذا الوصول لمقدار الأخذ بالعقل كأداة مستخدمة في أثبات حجية الأصول الشرعية المستندة للعقل وعلى وجه الخصوص الاستحسان والمصالح المرسلة في الأدلة التبعية وتناول العلة من القياس في المصادر الأصلية، أو كونه نفسه حجة في مدلولات الأمر والنهي وفي مسألة التحسين والتقبيح العقلي والتي حللناها إلى عناصرها الأولية بغية تناولها أصوليا والتي تعتبر من أهم المسائل كونها تمثل الجدلية حول تعارض العقل والنقل والتي شغلت حيزا واسعا في علم أصول الفقه وعلم الكلام.

مشكلة الدراسة وأهميتها:

إن ما يقوم به الباحث اليوم من الاستقراء لآراء الأصوليين فيما يخص إدراك حجية العقل وموقف التشريع الإسلامي الحنيف منه وحقيقته وطبيعة موضوعه ومن ثم الانتقال إلى موقفه من حجيته في التشريع يفرض على الباحث تحديد موقف الأصوليين من حجية العقل عن طريق الإجابة عن التساؤلات الآتية:

١. ماهي حقيقة العقل؟ وما هي العلوم التي يختص العقل بها؟ وهل العقول متفاوتة؟ .
٢. وإذا كانت هناك مستويات للاحتجاج فما هو مستوى حجيته عند الاحتجاج به عند من توسع به؟
٣. ما هي العمليات العقلية عند المجتهدين وهل هناك فرق بينها من حيث الآلية ومن حيث العموم والخصوص؟ وما هي درجات العلم المتولدة من جراء هذه العمليات العقلية؟ وما هي آلية حصول العلم بشقيه النظري والضروري؟
٤. ما هو حقيقة التحسين والتقبيح العقلي عندما نتناوله من الناحية الأصولية وهل يمكن تحليلها الى عناصرها الموضوعية المتكونة منها وهي عنصري الذاتي والحاكمية؟ وهل يمكن بناء نظريه اصولية متكاملة بعد أن بدانا بها كلاميا؟

٥. ما هو الذاتي المنطقي وما هو الذاتي الاصولي؟ وهل الذاتي الذي يقول به المعتزلة هو عينه الذي يقول به الحنفية؟ وما هو معنى الذاتي عند بقية الأصوليين؟

٦. ما هو معنى الحاكمية الذي يمثل العنصر الثاني من عناصر التحسين والتقبيح الأصولي وما هي حدود هذا العنصر(الحاكمية) عند كل من الأصوليين؟

٧. وبعد التعرف على عناصر التحسين والتقبيح الاصولي ما هو أثره على القياس من مصادر الاحكام الأصلية وكذلك أثره الاستحسان والمصلحة المرسلة من مصادر الاحكام التبعية؟ فهل كانت مصادر الاحكام التبعية كانت اثرا استقر عن التحسين والتقبيح العقلي؟

وانطلاقا مما سبق فإن هذه الإشكاليات كانت الدافع والمحرض للبحث في هذه المسألة ومعرفة الصواب في ذلك، وبيان آراء العلماء فيها.

وتكمن أهمية الدراسة وأهدافها فيما يلي:

١. تحديد مفهوم منطقي وأصولي حول ما هية العقل، واستجماع العمليات العقلية للمجتهدين ومعرفة حقيقته كل واحده منها، ثم التوصل عن طريق عقد المقارنات إلى طبيعة العلاقة فيما بينها.

٢. الوصول إلى مستوى للاحتجاج بالعقل بصورة عمليه وذلك من خلال منهج عملي يتمثل في تحديد مستويات للحجية يتم الحكم من خلالها، وليس من خلال إطلاق الأحكام من قبيل: أن التوسع في العقل من سمة مذهب من المذاهب بعيدا عن التحقيق العلمي.

٣. التحليل المنطقي والأصولي لمسألة التحسين والتقبيح العقلي وسبر غور الموضوع من خلال تحليله إلى عناصره الأولية وهما عنصري (الذاتي والحاكمية) اللذان يقوم عليهما أساس هذه المسألة لمعرفة حقيقة تعاطي كل مذهب من المذاهب في هذه المسألة، وتبيان حاكمية العقل بالمفهوم الدقيق عند الأصوليين وخاصة المعتزلة والحنفية ومعرفة مقدار الأخذ بها بالنسبة لبقية الأصوليين.

٤. في التعرض لموضوع العقل وبيان التحسين والتقبيح العقليين الذي هو من مسائل علم العقيدة يتبين كلام كثير من العلماء في قوة ارتباط علمي الكلام وأصول الفقه.

٥. تحديد المنهج العقلي وآلياته وفق المنهج الأصولي، ومعرفة آلية تكون وحصول العلم بشقيه النظري والضروري.

٦. يبرز دور العقل في فهم شريعتنا الإسلامية ويتضح فيه التوافق بين النقل والعقل ويظهر جليا أن المعركة بينهما وهمٌ لا حقيقة، ويبين البحث حاكمية العقل عند مدرسة أهل الرأي وكيفية انضباط حجية العقل في عمليه الاجتهاد، ويبرز البحث أثر حجية العقل عند الأصوليين بين ما هو قرينة أو أداة أو مصدر للتشريع وتحرير محل النزاع في مواضع الاختلاف.

مبررات الدراسة:

مما دعاني إلى اختيار هذا الموضوع أسبابٌ ودوافع أجملها فيما يأتي:

١. إفراد المسلك العقلي ومنهجه ضمن ما يختص به موضوع الرسالة في علم الأصول في بحث منهجي مستقل يسهل فيه على طالب العلم الوصول إليه وفهمه.
٢. ربط علمي متوازن يشمل مفردات متنوعة بين علمي المنطق والأصول بآلية توضح وتنسق الهدف لإيجاد تصور شامل ومتكامل قائم على التأصيل العلمي لماهية العقل ومجالاته وحجيته وكيفية تفعيل ذلك في المباحث الأصولية.
٣. جمع المباحث العقلية عند الأصوليين والتي كانت متفرقة في بحث علمي يستجمع متفرقها ويبرزها في سياق موضوعي واحد.
٤. إيجاد ترابط منطقي وأصولي لما استتبعته من مواضيع تضمها هذه الرسالة.

الدراسات السابقة:

لم أجد-بحسب اطلاعي-من خلال البحث في المكتبات العامة والخاصة والرسائل الجامعية والبحوث العلمية والدوريات وكذلك عبر شبكة المعلومات العالمية: «النت» من كتب كتاباً مستقلا عن هذا الموضوع، ولم أجد في كتب الأصول وإنما وجدت بعض ما كتب يتكلم عن العقل في الجوانب الاتية:

١. (الدليل العقلي حجيته تطبيقاته دراسة تحليلية) وهو بحث منشور في في مركز دراسات الكوفة للدكتور هادي الكرعاوي ويقع في ثلاثة مطالب من (٢٧) صفحة حيث نزع الباحث فيه إلى مناقشة حجية العقل عند الأصوليون الإمامية الذين اعتبروا العقل القطعي حجة في استنباط

الاحكام الشرعية واستدلوا بالملازمة القطعية بين حكم العقل وحكم الشرع، مقابل الشيعة الاخبارية الذين قالوا بالاعتماد على الاخبار وكون العقل ليس بحجة ، حيث جاء المطلب الأول ليتناول المسار التاريخي للدليل العقلي ،أما المطلب الثاني فقد تناول تعريف الدليل العقلي وبيان اقسامه وأدلته ، وتناول المطلب الثالث المباني الأصولية لحجية الدليل العقلي ومن خلال هذا العرض للبحث يتبين انه قد تناول العقل عند الشيعة الامامية والذي قد تناوله الدكتور رشدي عليان برساله دكتوراه بعنوان (العقل عند الشيعة الامامية) وبذلك يتضح ان هذا البحث خارج نطاق بحثنا هذا.

٢. (العقل عند الأصوليين) وهو بحث صغير للدكتور عبد العظيم الديب وهو بحث من القطع الصغير يقع في (٧٨) صفحة، من منشورات دار الوفاء بالمنصورة وقد تحدث فيه مؤلفه عن الأصوليين والأدلة، وذكر أن الذين عّدوا العقل دليلاً مستقلاً بين الأدلة هم الغزالي، وابن قدامة والشريف التلمساني رحمهم الله تعالى، ثم تحدث عن العقل عند المعتزلة وبيَّن حقيقة رأيهم في ذلك، كما تحدث عن الشيعة وقضية العقل، ثم ختم كتابه بذكر مجال العقل وأنه آلة النظر ووسيلة التدبر في الأدلة لاستنباط الأحكام منها.

٣. (جدلية العقل والنقل في الفكر الإسلامي) رسالة ماجستير: فهد عبد القادر الهتار وتقع في ٧٠٠ صحيفة وقد نزع الباحث فيها الى بيان معرفة مناهج الفكر الإسلامي وهل استمرت جدلية تعارض العقل والنقل في الفكر الإسلامي وما وظيفة العقل والنقل في الفكر الإسلامي، والدراسة فكرية وليست من أصول الفقه لذلك هي خارج محل البحث.

٤. (التحسين والتقبيح العقليان وأثره على مسائل أصول الفقه مع مناقشة علمية لأصول المدرسة العقلية الحديثة) وهو كتاب مطبوع بمطبعة كنوز اشبيلية في السعودية عام (٢٠٠٨) والكتاب من القطع الكبير ويقع في ثلاثة مجلدات واصله رسالة علمية أعدها عايض بن عبد الله الشهراني وتقدم بها الى كلية الشريعة جامعة الامام محمد بن سعود، وقد تعرض المؤلف فيها الى دور في فهم الشريعة وانه لا تعارض بينهما، كما انه عقد بابا كاملا لأصول المدرسة العقلية الحديثة، وهذا بعيد عن محل بحثنا في بحث حجية العقل عند الأصوليين.

٥. «العقل عند الشيعة الامامية» للدكتور رشدي عليان وهو كتاب مطبوع بمطبعة دار السلام في بغداد عام (١٩٧٩م) والكتاب من القطع الكبير ويقع في ٤٨٦ صفحة وأصله رسالة دكتوراه

نوقشت عام(١٩٧١م) في جامعة الأزهر، وقد تعرض المؤلف في تعريف العقل في اللغة وعند العلماء والحكماء وإلى تقسيمات العقل.

لكن هذه الدراسة جاءت لتتناول بالبحث العلمي المصدر الرابع من مصادر التشريع عند الشيعة الأمامية وهذا خارج نطاق البحث.

٦. «التحسين والتقبيح العقلي ومقارنته بمذهب (كانت)» رسالة دكتوراه: قنديل محمد قنديل السيد حيث اكتشف الباحث خطأ كل من الزاعمين بأن الفلاسفة يذهبون مذهب المعتزلة في التحسين والتقبيح، وأثبت أن لهم مسلكاً خاصاً في ذلك.

لكن الرسالة اتصفت بأسلوب فلسفي، وأثبتت أن الفلاسفة لا يذهبون مذهب المعتزلة في التحسين والتقبيح وتناولت الفكرة من منظور فلسفي فهي ليست محل بحثنا.

٧. «بنية العقل العربي» للدكتور محمد عابد الجابري، وهو كتاب وليس رسالة جامعية، يقع في (٥٩٩) صفحة من القطع الكبير، نشره مركز دراسات الوحدة العربية، وقد طبع أربع طبعات آخرها عام (١٩٩٢م)، وتحدث مؤلفه في القسم الأول من البيان ومما ذكره تحت هذا القسم نظام الخطاب ونظام العقل والعقل والوجود ومشكلة الكليات، ثم تحدث في القسم الثاني عن العرفان وعن الحقيقة والتأويل وعن المماثلة وعن النبوة والولاية، وأصل هذا الكتاب امتداد لدراسة سابقة أعدها هذا المؤلف في كتاب اسماه: «تكوين العقل العربي».

لكن المؤلف نزع إلى دراسة العقل من حيث إعادة تكوينه بنزعة فلسفية بعيدة عن الدراسات الأصولية

٨. **منهجية البحث:**

كانت المنهجية في هذا البحث ينطلق وفق خطة تتناسب مع العلم الخاص بهذا البحث وبالتالي كان لا بد وأن يكون قوامه باستخدام عدة مناهج؛ لتحقيق الأهداف المقصودة منها:

١. المنهج الاستقرائي: وذلك من خلال بحثي في كتب أصول الفقه، وكتب علم الكلام والمنطق والعلوم الأخرى، حيث قمت باستقراء مصادر الموضوع ومراجعة المصادر المتقدمة والمتأخرة والاعتماد على المصادر الأصيلة في كل مسألة.

٢. المنهج التحليلي: وذلك بتحليل الأدلة والوقائع ومحاولة سبر غورها وبيان وجوه تعلقها بموضوع البحث.
٣. منهج المقارنة والموازنة بين أقوال الأصوليين وغيرهم من العلماء المعاصرين وبيان الراجح منها في موضوع البحث.
٤. التقديم لكل فصل ومبحث بمقدمة أو تمهيد في بيان الغرض منه.
٥. تم العناية في هذا البحث بالرجوع إلى أمهات الكتب ما أمكن، ومن ثم بالرجوع إلى محدثات الكتب في هذا المجال.

خطة البحث

وتتكون خطة البحث من مقدمة وأربعة فصول وخاتمة جاءت على النحو الآتي:

الفصل الأول: مدخل لدراسة العقل

المبحث الأول: مفهوم العقل في اللغة والاصطلاح.

المبحث الثاني: تفاوت العقول.

المبحث الثالث: الحجية ومراتبها.

الفصل الثاني: دور العقل عند الأصوليين (المدركات العقلية غير المستقلة)

المبحث الأول: العلم أسبابه وأقسامه.

المبحث الثاني: العمليات العقلية عند المجتهدين.

المبحث الثالث: آلية حصول العمليات العقلية ودرجات العلم المتولدة منها.

الفصل الثالث: حجية العقل في ضوء التحسين والتقبيح الأصولي (المدركات العقلية المستقلة)

المبحث الأول: تحرير محل النزاع وآراء العلماء في المسألة.

المبحث الثاني: تحليل ذاتية العقل بالحسن والقبح.

المبحث الثالث: تحليل حاكمية العقل بالحسن والقبح.

الفصل الرابع: حجية العقل عند الأصوليين:

المبحث الأول: حجية العقل على مدلولات الأمر والنهي.

المبحث الثاني: حجية العقل في القياس وبعض المصادر التبعية.

المبحث الثالث: آلية تكون حجية العقل عند الأصوليين.

ثم خاتمة البحث وأهم ما تم التوصل إليه من توصيات.

المبحث الأول: تعريف العقل لغة واصطلاحا والرأي الراجح، وفيه مطلبان:

سيتم في هذا المبحث عرض تعريف العقل لغة واصطلاحا والوقوف على المعاني اللغوية للفظة العقل وهل أن دلالات هذه المعاني تطابق وظيفة وتقسيمات العقل التي أشار أليها العلماء.

المطلب الأول: تعريف العقل لغة:

يطلق لفظ العقل في اللغة ويراد به المعاني الآتية:

١ـ الحبس:

عقل: العين والقاف واللام أصلٌ واحد منقاس مطرد، يدلُّ عُظمُه على حُبْسة في الشَّيء أو ما يقارب الحُبْسة، من ذلك العَقْل، وهو الحابس عن ذُميم القول والفِعل، **واعتقلت** الرجل حبسته واعْتُقِل لسانه بالبناء للفاعل والمفعول إذا حبس عن الكلام أي منع فلم يقدر عليه، عَقل يَعْقِل عَقلاً فهو عاقِل كما قالوا عَجَزَ يَعْجِز فهو عاجز، قال سيبويه: كأنه حُبس عليه عَقله، والعَقيلة: المرأةُ المُخَدَّرَة المحَبُوسَة في بيْتها وجمعُها عَقائِل[١].

٢ـ المسك:

عَقلَ الدواء البطن عَقلا أيضا أمسكه فالدواء عَقولٌ مثل رسول وعَقلَ بَطنُ المريض بعدما اسْتَطلقَ: اسْتَمْسَكَ، والعَقل: الإمْساك عن القبيح وقصْر النَّفس وحَبْسها على الحَسَن، وهو العقول وعَقلَ

---

[١] انظر: ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن زكريا (١٩٧٩م) معجم مقاييس اللغة، عبد السلام محمد هارون، ج٤، ص٦٩، دار الفكر، والفراهيدي، أبي عبد الرحمن الخليل بن أحمد، العين، تحقيق: د. مهدي المخزومي، وإبراهيم السامرائي،ج١، ص١٥٩، دار ومكتبة الهلال، والفيومي، أحمد بن محمد بن علي المقري ، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي،ج٢، ص٤٢٣، المكتبة العلمية، بيروت، وابن سيده، أبو الحسن علي بن إسماعيل ١٩٩٦م، المخصص، تحقيق : خليل إبراهيم جفال،ج١،ص٢٥٠، دار إحياء التراث العربي، بيروت .

يَعْقِل عَقلاً ومَعْقولاً وعَقَلَ فهو عاقِلٌ من عُقلاءَ وعُقّالٍ والدَّواءُ بَطنَه يَعْقِلُه ويَعْقُله أمسَكه وعقل الدواء البطن أمسكه بعد استطلاق [١].

٣. الحصن والملجأ:

والعَقْلُ الدِّيَة والحِصنُ والمَلجَأ واعْتَقلَ رُمْحَه جَعلَه بين رِكابه وساقِه والشاةَ وضَعَ رِجْلَيْها بين ساقِهِ وفَخِذِهِ فَحَلَبها والرِجْلَ ثناها فوضَعَها على الوَرِكِ كتَعَقّلها وعقولا لجأ وتحصن، والظل عقلا انقبض وانزوى عند انتصاف النهار، والشيء أدركه على حقيقته، والبعير ضم رسغ يده إلى عضده وربطهما معا بالعقال ليبقى باركا، والرجل لوى رجله على رجله وأوقعه على الأرض، ولا يخفى أن انزواء الظل وانضمام رسغ البعير عائدة إلى معنى الملجأ والتحصن [٢].

٤. نُهْيَة:

وسمي العقل: نهية؛ لأنه ينتهي إلى ما أمر به، ولا يعدى أمره، وفي قولهم: ناهيك بفلان معناه كافيك به من قولهم: قد نهي الرجل من اللحم، وأنهى إذا اكتفى منه وشبع، وناهيك من رجل، ونهاك من رجل، أي: كافيك من رجل كله بمعنى: حسب وتأويله أنه بجده وغنائه ينهاك عن تطلب غيره [٣].

٥. الحجر:

العقل يسمى حجرا؛ لأنه يمنع من إتيان ما لا ينبغي كما سمي عقلا تشبيها بالعقال[٤]؛ قال الله تعالى: ﴿ هَلۡ فِي ذَٰلِكَ قَسَمٞ لِّذِي حِجۡرٍ ﴾ الفجر: ٥.

---

[١] انظر: ابن سيده ، المخصص، مصدر سابق،ج١،ص٢٥٠، والفيومي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، مصدر سابق، ج٢، ص٤٢٣، والفراهيدي، كتاب العين، مصدر سابق، ج١ ،ص١٥٩.

[٢] انظر: الفيروز آبادي، محمد بن يعقوب ،القاموس المحيط، ج١، ص١٣٣٦١،وابن منظور، محمد بن مكرم ، لسان العرب،ط١،ج١٥،ص٣٤٣، دار صادر، بيروت.

[٣] الازهري، تهذيب اللغة، مصدر سابق، ج٦، ص٢٣١، وابن منظور، لسان العرب، مصدر سابق، ج١٥، ص٣٤٦، والفيروز آبادي، القاموس المحيط، مصدر سابق، ج١، ص١٣٤١.

[٤] ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج٢، ص١٣٨.

٦.العلم:

العَقل: نقيض الجهل يقال عَقل يعقِل عَقلا، إذا عرَفَ ما كان يجهله قبل، أو انزجَر عمّا كان يفعلُه، وجمعه عقول، ورجل عاقلٌ وقوم عُقلاء وعاقلون، والعَقل نقيض الجَهْل، وعَقل يَعْقِل عَقلاً فهو عاقل، والعَقلُ العِلْمُ بصفاتِ الأشْياءِ من حُسْنِها وقبْحِها وكَمَالِها ونُقصانِها أو العِلْمُ بخَيْرِ الخَيْرَيْنِ وشَرِّ الشَّرَّيْنِ، أو مُطلَقٌ لأمورٍ [١].

٧. الفهم:

عَقل يَعْقِل عَقلاً فهو عاقلٌ، ويُقالُ: هو ما يُفهَمُ من العَقل واحد كما تقولُ، عَدِمْتَ مَعْقولاً أي: ما يُفهَمُ منك من ذهْنٍ أو عَقل، وعَقلت الشيءَ أعْقِله عَقلاً فهمته وقلب عَقول فهم، والشيءَ: فهمَه فهو عَقولٌ [٢].

٨.التمييز:

والعَقلُ: القوَّةُ بها يكونُ التمييزُ بين القبْح والحُسْنِ، ولِمعانٍ مُجْتَمِعةٍ في الذِهْنِ، وعقل عقلاً أدرك الأشياء على حقيقتها، والغلام أدرك وميز يقال ما فعلت هذا مذ عقلت وإليه عقلا وعقولا [٣].

٩.الإدراك:

وَعَقلَ المَعْتُوهُ ونَحْوه والصَّبيُّ إذا أدرَك وزكا والشيءَ فهمَه فهو عَقولٌ [٤].

---

[١] انظر: الفراهيدي، العين، مصدر سابق،ج١،ص١٥٩،وابن فارس، معجم مقاييس اللغة، مصدر سابق،ج٤، ص٦٩، والفيروزآبادي، القاموس المحيط، مصدر سابق، ج ١، ص١٣٣٦١.

[٢] انظر: الفراهيدي، العين، مصدر سابق،ج١ ص١٥٩،والفيروزآبادي، القاموس المحيط، ج ١، ص١٣٣٦١، وابن سيده، المخصص، مصدر سابق،ج١، ص٢٥٠.

[٣] انظر: الفيروزآبادي ،القاموس المحيط، مصدر سابق، ج١ ص١٣٣٦١،وإبراهيم مصطفى، احمد الزيات، حامد عبد القادر، المعجم الوسيط، تحقيق: مجمع اللغة العربية، ج٢، ص٦١٦، دار الدعوة.

[٤] انظر: الفيروزآبادي، القاموس المحيط، مصدر سابق، ص،١٣٣٦١، والفراهيدي، كتاب العين، مصدر سابق، ج١ ص١٥٩.

١٠.الحلم:

وهو الفهم والأناة وضبط النفس والطبع عن هيجان الغضب، وقد يسمى العقل حلماً، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ أَمْ تَأْمُرُهُمْ أَحْلَامُهُم بِهَٰذَا ﴾ الطور: ٣٢، أي: عقولهم وليس الحلم في الحقيقة هو العقل، ولكن فسروه بذلك لكونه من مسببات العقل [١].

وما أورده الباحث لهذه المعاني للعقل ليس على سبيل الاستقصاء وإنما على سبيل إبراز وظيفة العقل الرئيسة والتي تستشف من المعاني اللغوية السابق ذكرها، والتي تدور حول معنيين رئيسيين وهما:(العلم) و(المنع)، فقد جاءت معاني العقل مؤكدة لهذين المعنيين ودائرة معها.

وتجلى معنى المنع في: المعنى الأول وهو الحبس، والمعنى الثاني: وهو المسك، والثالث: وهو الحصن والملجأ، والرابع: وهو النهية، والخامس: وهو الحجر.

أما معنى العلم فقد تجلى في المعنى السادس: وهو العلم، والسابع: وهو الفهم، والمعنى الثامن: وهو التمييز والمعنى التاسع: وهو الإدراك، والمعنى العاشر: وهو الحلم، ولم تكن غاية الباحث التسطير الكمي للتعاريف بقدر ما هو إبراز المعنى الرئيسي للعقل ووجه المناسبة بينه وبين أنواع الإدراكات التي قسمها العلماء إلى: (النظري) و (العملي)، والمناسبة بين معاني الألفاظ المترادفة وعلاقتها بالمعنيين الرئيسيين للعقل، وكيف جاء المعنى اللغوي مطابقاً لأنواع الإدراك، ومن هذه المعاني في هذه التعريفات يتبين أن دلالة اللفظ واللغة تطابق وظيفة العقل فشملت هذه المعاني:

المعنى الأول: المنع.

المعنى الثاني: العلم.

وفي كلا المعنيين اللذين استخلصهما الباحث من التعاريف اللغوية يبرز معنى (الضبط) سواء في المعنى الأول (النظري)، أو في المعنى الثاني (العملي)، يتبين لنا أنهما يطابقان تقسيمات الإدراك العقلي والتي تنحصر بـــــ:

---

[١] انظر: الرازي، فخر الدين محمد بن عمر التميمي،(٢٠٠٠ م) مفاتيح الغيب، ط١، ج٣١ ،ص١٥٠، دار الكتب العلمية ، بيروت.

العقل الضروري: وهو ما يدرك بالبديهية من دون حاجة لتفكر وإعمال نظر: كإدراك أن السماء فوقنا والأرض تحتنا، والواحد نصف الإثنين، والكل أعظم من الجزء، والنار محرقة.

العقل النظري: هو معرفة وتمييز الأمور وإدراك أن هذا الأمر يصلح أو لا كإدراك خير الخيرين وشر الشرين ويدرك ذلك بعد أن حصلت للعقل مقدمات تمثلت بهذه المعلومات التصورية أصبح الآن يدرك ليطبق عملياً[١].

فمن كلا المعنيين السابقين يبرز ويتجلى مفهوم (الضبط) للعقل سواء في المعنى الأول وهو ما يرادف (العقل النظري)، أو في المعنى الثاني وهو ما يقابل (العقل العملي).

إن عرض تقسيمات العقل التي قسمها العلماء في هذا الموضع ليكون مهماً للإشارة إلى أن موضوع البحث في هذه الرسالة هو: العقل العملي، إذ العقل النظري وقدرته على إدراك ما يمكن أن يعلم ليس موضعا للحديث بين علماء المسلمين فهم متفقون على أن العقل يدرك مثلاً استحالة اجتماع النقيضين والدور والتسلسل والخلف وأمثالها.

---

(١) انظر: التفتازاني، مسعود بن عمر، شرح المقاصد، (٢٠١٣م) تحقيق: عبد الرحمن عميرة، ج١، ص٢٠٢، المكتبة الأزهرية للتراث، والسعدي ،عبد الملك بن عبد الرحمن (٢٠١٤م) شرح العقائد النسفية، ط٤، ص٣٤، ص٣٥،دار النور المبين، عمان، والسبكي ،عبد الوهاب بن علي (١٩٩٩م) رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، ط١، تحقيق: على محمد معوض، عادل احمد عبد الموجود، ج١،ص٢٨٣،عالم الكتب، بيروت، والعطار، حسن العطار (١٩٦٠م) حاشية العطار على الخبيصي ، ص٣٠ ، ص٣١ ، دار إحياء التراث العربي.

المطلب الثاني: تعريف العقل اصطلاحا

أولاً: تعريف العقل عند المعتزلة

إن العقل عند المعتزلة هو المرجع الأساس للأصول الخمسة التي يقوم عليها الفكر الاعتزالي فقد عرَّفوه:

١. **تعريف القاضي عبد الجبار:**

العقل هو عبارة عن جملة من العلوم المخصوصة متى حصلت في المكلف صح منه النظر والاستدلال والقيام بأداء ما كلف [١]، وتعريف القاضي للعقل: مرتبط بنظرته في صحة التكليف حيث حرص على إثبات تمكن المكلف بالفعل؛ ليصح تكليفه، وتحاشى أي قول للعقل قد يؤدي إلى التكليف بما لا يطاق لذلك لم يكن حريصاً على كون العقل قوة كما ذهب أبو الهذيل؛ لأنه يرفض القدرة السابقة أو الكامنة لهذه الآلة ويحرص على إبراز قدرتها المتحققة كجملة من العلوم المخصوصة إذ إنه يدرك ترابط البنية بالوظيفة [٢].

٢. **تعريف أبو الهذيل العلاّف:**

العقل هو علم الاضطرار الذي يفرّق الإنسان به بين نفسه وبين الحمار، وبين السماء والأرض، وما أشبه ذلك، ومنه القوة على اكتساب العلم [٣].

٣. **تعريف محمد عبد الوهاب الجبّائي:**

العقل هو العلم وإنما سمي عقلاً؛ لأن الإنسان يمنع نفسه به عما لا يمنع المجنون نفسه وإن ذلك مأخوذ من عقال البعير [٤]، ومنع الجبائي أن تكون القوة على اكتساب العلم عقلاً وذلك يرجع لحرصه على عدم تكليف الإنسان قبل تكامل عقله [٥].

---

[١] عبدالجبار، عبد الجبار الهمداني (١٩٦٢م) المغني في أبواب التوحيد والعدل، ط١، تحقيق طه حسين وأمين الخولي، ج١١، ص٣٧٥، مطبعة دار الكتب، وزارة الثقافة والإرشاد القومي بمصر.
[٢] زينه، حسني زينه (١٩٨٠م) العقل عند المعتزلة، ط٢، ص٣١، ص٤٤، دار الآفاق الجديدة، بيروت.
[٣] الأشعري، أبو الحسن ، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ط٢، تصحيح ونشر هلموت ريتر، ج١، ص ٤٨٠، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
[٤] الأشعري ، مقالات الإسلاميين، مصدر سابق، ص٤٨٠.
[٥] زينه، حسني زينه، العقل عند المعتزلة، مصدر سابق، ص٢١.

وبشكل عام فقد اتجه المعتزلة إلى توسيع دائرة العقل، فالخلاف الجوهري عند المعتزلة: هل باعتباره علم اضطراري؟ وهو ما ذهب إليه أبو الهذيل العلاف، أو أنه لا فرق بين العقل والعلم كما يرى الجبائي.

أما القاضي عبد الجبار فيرى: أنه مجموعة العلوم المخصوصة كما مر في تعريفه الذي أوردناه في الصحيفة السابقة، وهو بهذا يجعل هناك دلالة الالتزام بين النظر والاستدلال، وهذا ما يجعله مرتبطاً ارتباطاً مباشراً بالأهلية ومناط التكليف.

والقدر المشترك بين جميع مشايخ الاعتزال في العقل أنه (العلم)، والعلم المقصود به هنا ليس العلوم الكسبية وإنما هو العلم بالمدركات الذي لا يحصل النزاع فيه، فهو لا يحتاج إلى إثبات وإن كانت هذه العلوم الضرورية مقدمة للعلوم الكسبية فيما بعد؛ لإثبات الأصول الخمسة عندهم؛ لأنه لا يمكن تصور العلم بمطلقه؛ لأنا لو لم نفرده بالعلوم الضرورية يصبح كل من فقد العلوم الكسبية غير عاقل مع كونه محصلاً فيما عداه وهنا تتحدد طبيعة العقل عند المعتزلة وهى العلوم الضرورية ، وأول هذه العلوم العلم بالمدركات الذي لا يصح أن يختلف فيه اثنان وهو بذلك يعد علما ضروريا لا يحتاج فيه إلى إثبات.

ثانياً: عند الأشاعرة:

١. تعريف أبي الحسن الأشعري:

العقل هو علم مخصوص فلا فرق بين العلم والعقل إلا بالعموم والخصوص [١]، ويعلل الإمام الإيجى هذا الأمر بقوله: «وإلا جاز تصور انفكاكهما وهو محال إذ يمتنع عاقل لا علم له أصلاً أو عالم لا عقل له» [٢]، ونرى من خلال التعريف أنه يهدف إلى تحصيل العلم ولكن هذا التعريف عليه نقد كما يشير صاحب كشف الأسرار بقوله: «القول بأن العقل هو العلم فاسد؛ لأن الله عز وجل يوصف بالعلم ولا يوصف بالعقل فدل على أنهما مفترقان» [٣].

---

(١) الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، مصدر سابق، ص٤٨١.

(٢) الإيجي، عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد (١٩٩٧م) كتاب المواقف، تحقيق: د. عبد الرحمن عميرة، ط١، ج٢، ص٨٦، دار الجيل، بيروت.

(٣) البزدوي ،كشف الاسرار ،مصدر سابق،ج٢ ،ص٣٩٤.

وهنا تساؤل: ما الذي قصده الإمام الأشعري في التعريف بالعلم المخصوص؟ هل يقصد به بعض العلوم الضرورية؟ وهو الذي اختاره الإمام الباقلاني كما سيأتي، أو أنه قصد به أمر آخر؟ إلا أن الاختيار الأول وهو بعض العلوم الضرورية هو الذي نص عليه الإمام الإيجي من خلال تعليله السابق بقوله: «وإلا جاز انفكاك العلم عن العقل إذ يمتنع عاقل لا علم له وبالعكس» وهو ما يؤكد أن ما يقصده الإمام الأشعري هو العلم المخصوص [١].

٢. **تعريف القاضي الباقلاني:** العقل هو علوم ضرورية بوجوب الواجبات، وجواز الجائزات، واستحالة المستحيلات [٢].

وهنا نلحظ الجامع بين تعريفي الإمام أبي الحسن الأشعري وتلميذه الإمام الباقلاني: وهو العلوم الضرورية التي سوف تكون فيما بعد الأداة لقدرة العقل على التمييز بين الأشياء والحكم عليها، أي: على الوظيفة وتطبيقها على الأحكام العقلية التي تستند إلى العلوم الضرورية، وهنا نشير إلى تقارب مفهوم العقل فيما نقلناه عن القاضي عبد الجبار وبين الإمام الأشعري والباقلاني وهو أن العقل بعض العلوم الضرورية.

٣. **تعريف الإمام أبو المعالي الجويني:**

العقل علوم ضرورية، ولكنه لا يشمل جميع العلوم الضرورية، فإن الضرير ومن لا يدرك يتصف بالعقل مع انتفاء علوم ضرورية عنه، فاستبان بذلك أن العقل بعض من العلوم الضرورية وليس كلها، وسبيل تعيينه والتنصيص عليه أن يقال: كل علم لا يخلو العاقل منه ولا يشاركه فيه من ليس بعاقل فهو العقل، ويخرج من مقتضى السبر أن العقل علوم ضرورية، بتجويز الجائزات واستحالة المستحيلات، كالعلم باستحالة اجتماع المتضادات والعلم بأن العلو لا يخلوا عن النفي أو الإثبات، والعلم بأن الموجود لا يخلو عن الحدوث أو القدم [٣].

---

(١) البخاري، علاء الدين بن عبد العزيز (١٩٩٧م) ،كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، تحقيق: عبد الله محمود عمر، ط١، هامش المحقق ص٥٧٥، دار الكتب العلمية، بيروت.

(٢) القرطبي، محمد بن أحمد بن أبي بكر (٢٠٠٣م)الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: هشام سمير البخاري،ج١، ص٣٧٠، دار عالم الكتب، الرياض، المملكة العربية السعودية.

(٣) الجويني، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف، البرهان في أصول الفقه، ط٤، تحقيق: عبد العظيم محمود الديب،ج١،ص٩٥، مصر.

ولابد من التنويه أن الإمام الجويني كان له اعتراض على تعريف الإمام الباقلاني السابق وأشار إليه في كتابه البرهان حيث يقول: «والذي ذكره رحمه الله فيه نظر فإنه بنى كلامه على أن العقل من العلوم الضرورية؛ لأنه من لا يتصف بالعقل عار من العلوم كلها وهذا يرد عليه أنه: لا يمتنع كون العقل مشروطا بعلوم وإن لم يكن منها وهذا سبيل كل شرط ومشروط»، لكنه رجع ووافقه ضمن هذا التعريف في كتابه الإرشاد حيث يقول :«العقل علوم ضرورية والدليل على أنه من العلوم الضرورية استحالة الاتصاف به مع تقدير الخلو عن جميع العلوم» إلى أن قال: «وليس العقل من العلوم الضرورية إذ شرط ابتداء النظر تقدم العقل وليس العقل جملة العلوم الضرورية ،إن العقل بعض العلوم الضرورية وليس كلها، وسبيل تعيينه والتنصيص عليه أن يقال : كل علم لا يخلو العاقل منه عند الذكر فيه ولا يشاركه فيه من ليس بعاقل فهو العقل»[1].

والحقيقة إن هذه الموافقة فيها نظر؛ لأنه وان كانت الموافقة ظاهرة في مطلع كلامه في كتابه الإرشاد والتي نقلتها بعبارته: «العقل علوم ضرورية» إلا أن اعتراض الإمام واضح على شمول العلوم الضرورية، لذا قال هو علوم ضرورية بالتنكير إشارة إلى التبعيض يؤكد ذلك قوله قبل سطور: «وليس العقل جملة العلوم الضرورية، إن العقل بعض العلوم الضرورية وليس كلها».

٤. **تعريف الحارث المحاسبي**: هو غريزة وضعها الله سبحانه في أكثر خلقه لم يطلع عليها العباد بعضهم من بعض، ولا اطلعوا عليها من أنفسهم برؤية ولا بحس ولا ذوق ولا طعم، وإنما عرَّفهم الله سبحانه وتعالى إياه بالعقل منهم [2].

٥. **تعريف الفخر الرازي**:

---

(١) الجويني، عبدالملك بن عبد الله (٢٠٠٢م) الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، ط٣، تحقيق: محمد يوسف موسى، ج ١،ص١٦،١٥ مكتبة الخانجي، القاهرة.

(٢) انظر: المحاسبي، الحارث المحاسبي، (١٩٨٦م) ،شرف العقل وماهيته، ط١،تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، ص١٧، دار الكتب العلمية، بيروت.

عبارة عن العلوم البديهية وهذه العلوم هي رأس المال والنظر والفكر فلا معنى له إلا بترتيب علوم ليتوصل بذلك الترتيب إلى تحصيل علوم كسبية [١].

٦. تعريف الإمام الغزالي:

للعقل عند الغزالي ثلاثة معاني تطلق على العقل بالاشتراك وهي:

أ. الوصف الذي يفارق الإنسان به سائر البهائم وهذه تمثل الغريزة التي يتهيأ بها الإنسان لدرك العلوم النظرية.

ب. العلوم التي تخرج إلى الوجود في ذات الطفل المميز بجواز الجائزات، واستحالة المستحيلات وهذه تمثل العلوم الضرورية.

ج. علوم مستفادة من التجارب [٢].

والحقيقة إننا نجد تداخل معظم التعريفات فهي تشير إلى تقارب مفهوم العقل فيما نقلناه عن القاضي عبد الجبار وبين الإمام الأشعري والباقلاني وهو أن العقل بعض العلوم الضرورية إلا في تعريف الإمام الحارث المحاسبي الذي أعطى تعريفا مغايرا للعقل وهو كونه غريزة وكما مر تعريفه، والإمام الغزالي الذي جمع المعاني السابقة لهذه التعاريف من خلال تعريفه السابق

ثالثا: عند الماتريدية:

نور يضئ به طريق يبتدأ به من حيث ينتهي إليه درك الحواس، فيبتدئ المطلوب للقلب، فيدركه القلب بتأمله بتوفيق الله تعالى' وكلام الماتريدية في تعريف العقل واضح في أن القلب هو المدرك وأن العقل آلة له وأن القلب عينٌ باطنة يدرك بها الأشياء بعد إشراقه بالعقل، والواقع أن أكثر من عرّف العقل بأنه نور هم علماء الحنفية، وفسره معظمهم بأنه: معنى في القلب أو الروح يجعله قادراً على إبصار المعاني، فكأنه نورٌ في القلب كاشف للحقائق ليبصرها القلب بإذن الله تعالى [٣].

---

[١] الفخر الرازي، محمد بن عمر بن الحسين، مفاتيح الغيب، ج١، ص٣٨٤٣، دار إحياء التراث العربي.

[٢] الغزالي، محمد بن محمد، إحياء علوم الدين، مصدر سابق ،ج١، ص٦١٦.

[٣]انظر: البزدوي، علي بن محمد، أصول البزدوي ومعها تخريج أصول البزدوي لابن قطلوبغا، ج١ ص١٦٥، مطبعة جاويد بريس، كراتشي، وابن أمير الحاج (١٩٩٦م) التقرير والتحبير في علم الأصول (١٤١٧هـ) ج٢، ص٢١٦،

وقد فسر هذا التعريف الامام عبيد الله بن مسعود بقوله: «فالمراد بالعقل هذا النور المعنوي الذي حصل بإشراق ذلك الجوهر، وقد يطلق العقل على قوةٍ للنفس بها تُكسب العلوم، وهي قابلية النفس لإشراق ذلك الجوهر»[١].

إن كلام صدر الشريعة يدل على أنه يتبنى مذهب الفلاسفة ويفسر التعريف المنقول عن الحنفية وفق تصوراتهم عن العقل الأول، ونسب النور المذكور في تلك التعريفات إلى إشراق ذلك العقل ولم يلتفت إلى هذا الرأي معظم من تعرض لتعريف العقل من الحنفية بل وصفه التفتازاني بأنه بعيد عن الصواب [٢]

رابعا: عند شيخ الإسلام ابن تيميه:

وقد عرّفه بعدة معاني:

١. وقد يراد بالعقل هو نفس الغريزة التي في الإنسان التي بها يعلم ويميز ويقصد المنافع دون المضار وهذه الغريزة ثابتة عند جمهور العقلاء، كما أن في العين قوة بها يبصر، وفي اللسان قوة بها يذوق، وفي الجلد قوة بها يلمس عند جمهور العقلاء [٣].

٢. وقد يراد بالعقل هو أنواع من العلم، وهي العلوم الضرورية التي لا يخلو منها عاقل، فإن العقل مستلزم لعلوم ضرورية يقينية وأعظمها في الفطرة الإقرار بالخالق [٤].

دار الفكر، بيروت، والمحبوبي، عبيد الله بن مسعود (١٩٩٦م) شرح التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه، تحقيق: زكريا عميرات، ج٢، ص٣٢٧، دار الكتب العلمية ، بيروت، والبخاري، عبد العزيز بن احمد (١٩٩٧م) كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، ط١، تحقيق عبد الله محمود عمر، ج٢، ص٥٧٥، دار الكتب العلمية، بيروت.

[١] صدر الشريعة عبيد الله بن مسعود، التوضيح شرح التنقيح، مصدر سابق، ج٢، ص٢٢٧.

[٢] ياسين، محمد نعيم، مباحث في العقل، مصدر سابق، ص ٨٧.

[٣] ابن تيميه، احمد بن عبد الحليم (٢٠٠٥م) مجموع الفتاوى، ط ٣، تحقيق: أنور الباز، عامر الجزار،ج٩،ص٢٨٧، دار الوفاء.

[٤] ابن تيميه ، مجموع الفتاوى، مصدر سابق،ج١٦، ص٣٣٦.

٣. وقد يراد بالعقل هو علوم مكتسبه تدعو الإنسان إلى فعل ما ينفعه وترك ما يضره فهذا أيضاً لا نزاع في وجوده، وهو داخل فيما يحمد به عند الله من العقل ومن عدم هذا ذم وإن كان من الأول وما في القرآن يدل على مدح من يعقل وذم من لا يعقل [١].

٤. وقد يراد بالعقل هو العمل بالعلم فيدخل في مسمى العقل أيضاً بل هو أخص مما يدخل في أسم العقل الممدوح وهذان النوعان لم ينازع الأولون في وجودهما ولا في أنهما يسميان عقلاً فكلامنا في العقل الذي هو مناط التكليف للفرق بين العاقل والمجنون وهذان لا يدخلان في ذلك فالنزاع فيهما لفظي [٢].

ومن الملاحظ هنا أننا نجد التشابه الكبير بين تعريف شيخ الاسلام ابن تيمية والإمام الغزالي فكلاهما أعطى معاني للعقل تشمل العلوم الضرورية والغريزة والعلوم المكتسبة إلا أننا نلحظ أن هذه المعاني التي أوردها الإمام الغزالي في تعريفه جاءت على شكل مراتب ابتدأت من الغريزة ومن ثم العلوم الضرورية فالمكتسبة للوصول إلى نتيجتها: وهي العمل بهذه العلوم.

أما شيخ الإسلام ابن تيمية فجاء تعريفه على شكل احتمالات تمثلت بأنه قد يكون الغريزة أو العلوم المكتسبة أو الضرورية أو العمل بهذه العلوم فلم يأتي على معنى واحد يجزم بأنه هو المراد بالعقل عسى أن يكون واحد من هذه المعاني يصدق عليه، وربما تجدر الإشارة إلى أن ابن تيميه قد أشار إلى أن العقل والعلم يمكن أن يكونا شيئين مختلفين ولكن أحدهما وهو العقل سبب لوجود الآخر وهو العلم فيقع التلازم بينهما عند تحقق الشروط فتبين أن حجتهم لا تنتج دعواهم بأن العقل والعلم شيء واحد؛ لأن وجود العلم مستلزم لوجود قوة هي شرط لوجوده، وهي القوة التي بها الإنسان يعلم، وهي العقل كالسمع والبصر مستلزم القوة التي بها يسمع ويبصر، والمشروط بدون شرطه محال وإن كان هذا شرطا في العادة والله قادر على خرق العادة فإن الكلام في الواقع لا فيما يمكن وقوعه [٣].

فمن خلال ما تقدم يتبين أن هذه التعاريف يدور محورها حول هذين المعنيين:

---

[١] ابن تيميه، احمد بن عبد الحليم (٢٠٠٥م) مجموع الفتاوى، ط ٣، تحقيق: أنور الباز، عامر الجزار،ج٩،ص٢٨٧، دار الوفاء.

[٢] ابن تيمية، احمد بن عبد الحليم، بغية المرتاد في الرد على المتفلسفة والقرامطة والباطنية، تحقيق د. موسى سليمان الدويش، ص ٢٦٣،٢٦٠، مكتبة العلوم والحكم.

[٣] ابن تيميه، بغيه المرتاد، مصدر سابق، ص٢٧٣.

المعنى الأول: وهو كون العقل أداة للأدراك، وهذا ما قد مر من التعاريف السابقة من خلال ما قد عبر عنه العلماء بالقوة، والغريزة، والنور الرباني، وجميعها تنتظم وتدل على أنه جوهر متجرد عن المادة يقوم بإدراك الغائبات بالوسائط والمشاهدات، ومن ثم يجري التصديق عليها فالحكماء قالوا أن الجوهر إن كان حالا في أخر (فصورة)، وإن كان محلا (فهيولي)، وإن كان مركبا منهما (فجسم)، وإلا فإن كان متعلقا بالجسم تعلق التدبير والتصرف فنفس وإلا (فالعقل)[1].

المعنى الثاني: ويراد به مجموع العلوم والمعارف المدركة والضرورية، وذلك من خلال ما قدمته من تعاريف تخدم هذا المعنى.

التعريف الراجح بالمعنى الاصطلاحي

بعد هذه الرحلة بين أقوال العلماء ووقوفنا عند أهم التعريفات التي أوردوها للعقل وبيان مفهومه وتعيين حدوده نصل الآن إلى بيان القول الراجح في تعريف العقل اصطلاحا مع إن ذلك من المهام الصعبة، وذلك كما أشرنا سابقاً إلى اختلاف أنظار الفرق والمدارس والمناهج والعلماء في تحديد مفهوم العقل حتى ضمن إطار المنهج الواحد، ولعل ذلك ما يفسر لنا قول الإمام الجويني: «فإن قيل فما العقل عندكم قلنا ليس الكلام فيه بالهين» [2].

ولكن الباحث يرجح تعريف العقل بأنه: غريزة وهو تعريف الحارث المحاسبي الذي عرَّفه بهذا المعنى كما مر معنا في موضعه، وذلك للأسباب الآتية:

١. لأن الغريزة عن طريقها تتهيأ النفس للحصول على العلوم الكسبية فهي تمثل الأساس للعلوم.

٢. سبق أن عرفنا من خلال ما تقدم من التعاريف أن العلوم الضرورية بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات هي أثر عن الغريزة ولذلك كانت هي الأصل في حصول العلم.

٣. كثير من العلماء أطلق العقل على التجارب والخبرات التي يحصل عليها الأنسان فيسمى صاحبها عاقل ولا يمكنه الحصول عليها إلا بالغريزة والعلوم الضرورية في النقطتين السابقتين.

---

[1] الايجي ، المواقف، مصدر سابق ،ج٢،ص٣٠٧.
[2] الجويني، البرهان في أصول الفقه، مصدر سابق، ج١، ص ٩٥.

٤. وبعد حصول المقدمات التي بنيت نتيجة لترتب النتائج الواحدة على الأخرى تنتهي الغريزة إلى معرفة عواقب الأمور، ويرجح الباحث هذا التعريف؛ لأن المستقرئ لجميع تعاريف العلماء السابقة للعقل يجدها تنتظم تحت هذا التعريف.

المبحث الثاني: تفاوت العقول

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: تفاوت العقول

من المسائل التابعة لمفهوم العقل والتي اختلف فيها العلماء مسألة تفاوت العقول، فهل العقل واحد لا يختلف بين العقلاء؟ أو أنه متفاوت فيكون عند شخص أكمل وأرجح من الأخر؟ فقد اختلف العلماء على قولين هما:

المذهب الأول: إن العقول متفاوتة ومتباينة وأنه يكون عقل أكمل من عقل وأن عقول البشر يعتريها ما يعتري البشر من ضعف وعجز وهي متفاوتة وهذا هو مذهب الجمهور [(١)].

الأدلـــــــة: استدل أصحاب هذا المذهب بمجموعة من الأحاديث:

الحديث الأول:

عن أبي سعيد الخدري قال: خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم في أضحى أو فطر إلى المصلى فمر على النساء، فقال: «يا معشر النساء تصدَّقن فإني أريتكن أكثر أهل النار» فقلن وبم يا رسول الله؟ قال: «تكثرن اللعن وتكفرن العشير ما رأيت من ناقصات عقل ودين أذهب للب الرجل الحازم من إحداكن» قلن: وما نقص ديننا وعقلنا يا رسول الله؟، قال: «أليس شهادة المرأة مثل نصف شهادة الرجل» قلن: بلى؟ قال: «فلذلك من نقصان عقلها أليس إذا حاضت لم تصل ولم تصم» قلن بلى قال: «فذلك من نقصان دينها» [(٢)].

[(١)] انظر: البخاري، كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام، مصدر سابق،ج٤، ص٣٢٧ ، وابن تيمية، مجموع الفتاوي، مصدر سابق، وابن النجار، محمد بن أحمد بن عبد (١٩٩٧م) شرح الكوكب المنير،ط٢، تحقيق: محمد الزحيلي، نزيه حماد، ج١، ص٨٥، مكتبة العبيكان، والمرداوي، علي بن سليمان الحنبلي (٢٠٠٠م) التحبير شرح التحرير في أصول الفقه، تحقيق د.عبد الرحمن الجبرين، د. عوض القرني، د. أحمد السراح، ج١، ص٢٦٧ ،الناشر مكتبة الرشد.

[(٢)] انظر: الحديث: أخرجه البخاري، محمد بن إسماعيل البخاري،(١٩٥٢م)،الجامع الصحيح،ط١،رقم ١٩٥١،كتاب الصوم، باب: الحائض تترك الصوم والصلاة،ج٢ ص٦٠٢،دار إحياء التراث العربي، بيروت

الحديث الثاني:

عن عائشة قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «الدنيا دار من لا دار له ومال من لا مال له ولها يجمع من لا عقل له» [(١)].

الحديث الثالث:

ما ثبت عن ابن مسعود رضي الله عنه أنه قال: «ما أنت محدثاً قوماً حديثاً لا تبلغه عقولهم إلا كان لبعضهم فتنه» [(٢)].

الدليل الثاني: الإجماع:

وذكر ابن النجار: أن الإجماع منعقد على تفاوت العقول، فقال: والعقول متفاوتة بحسب فطرة الله التي فطر الناس عليها باتفاق العقلاء للقطع بأن عقل نبينا ليس مثل عقول سائر الأنبياء [(٣)].

الدليل الثالث: المعقول:

ويختلف العقل لأننا نشاهد قطعاً آثار العقول في الآراء والحكم والحيل وغيرها متفاوتة، وذلك يدل على تفاوت العقول في نفسها، وأجمع العقلاء على أهمية قول القائل: فلان أعقل من فلان أو أكمل عقلاً وذلك يدل على اختلاف ما يُدرك به وإن فضل الله عز وجل يتفاوت بحسب قابلية المحل

قوله: «تكفرن العشير» أي: تجحدون حق الخليط وهو الزوج أو أعم من ذلك، وأما العشير بفتح العين وكسر الشين، وهو في الأصل المعاشر مطلقاً.

(١) رواه أحمد، وقال الهيثمي والسخاوي: رجاله ثقات. انظر: الإمام أحمد، مسند الإمام أحمد بن حنبل، ج٤٠ ص٤٨٠، شعيب الأرناؤوط وآخرون (١٩٩٩م)، مؤسسة الرسالة، بيروت، والهيثمي، علي بن أبي بكر، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، ط١، ج١٠، ص٥١٥، دار الفكر بيروت والسخاوي، عبد الرحمن بن محمد (١٩٨٥م) المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة، تحقيق: محمد عثمان، ط١، ج١، ص٣٥٠، دار الكتاب العربي، بيروت.

(٢) مسلم، مسلم بن الحجاج، (١٩٩١م) ، صحيح مسلم، ط١، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، ذكره الإمام مسلم في مقدمته، ج١، ص ١١، دار الحديث.

(٣) ابن النجار، شرح الكوكب المنير، مصدر سابق، ج١ ص٩٨١.

واستعداده، كما أن العقل هو هبة الله يتفضل بها على من يشاء من عباده، فلذلك تتفاوت العقول بحسب عطاء الله فيزيد عند البعض ويقل عن الآخر وهذا ما أشار إليه ابن النجار في شرح الكوكب المنير [١].

المذهب الثاني:

إن العقول غير متفاوتة وهي متساوية وهذا ما نقله الإمام الزركشي عن ابن القشيري وسليم الرازي في التقريب والإرشاد وهذا رأي الأشاعرة [٢].

أدلة المذهب الثاني:

الدليل الأول:

احتج القائلون في عدم تفاوت العقول أن العقل حجة عامة يرجع إليها الناس عند اختلافهم ولو تفاوتت العقول لما حصل ذلك، وهذا مبني على مذهبهم في تعريف العقل بأنه بعض العلوم الضرورية والتي لا يختلف الناس عليها [٣].

الدليل الثاني:

لو كان أحد الناس أكمل عقلاً من الآخر لم يحصل لغير الكامل الغرض وهو تأمل الأشياء ومعرفتها لأجل النقصان الذي حصل فيه [٤].

---

[١] ابن النجار، شرح الكوكب المنير، مصدر سابق ج١، ص٩٨١.

[٢] الزركشي، محمد بن بهادر، البحر المحيط، تحقيق د. عبد القادر العاني: ج١، ص ٦٨، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية الكويتية.

[٣] ابن النجار، شرح الكوكب المنير، مصدر سابق، ج١، ص ١٧.

[٤] الزركشي ،فتح الرحمن شرح لقطة العجلان ،مصدر سابق ،ص٦٨.

المطلب الثاني: التحقيق في المسألة والرأي الراجح

قال الشيخ زكريا الأنصاري: وفي تفاوت العقول قولان: أحدهما «نعم»؛ نظراً إلى كثرة التعلقات لتفاوت العلم بها وعليه المحققون، والثاني «لا»؛ لأن العقل في ذاته واحد، وفي الحقيقة لا خلاف؛ لأن الأول ينظر إلى التعلقات، والثاني لا ينظر إليها [١].

ومن المفيد أن أذكر تحقيق الإمام الغزالي حيث يقول: قد اختلف الناس في تفاوت العقل ولا معنى للاشتغال بنقل كلام قل تحصيله، بل الأولى والأهم إلى التصريح بالحق والحق الصريح فيه أن يقال: أن التفاوت يتطرق إلى الأقسام الأربعة، سوى القسم الثاني وهو العلم الضروري، بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات فإن من عرف أن الاثنين أكثر من الواحد عرف أيضاً استحالة كون الجسم في مكانين، وكون الشيء الواحد قديماً وحديثاً، وكذا سائر النظائر وكل ما يدركه إدراكاً محققاً من غير شك، وأما الأقسام الثلاثة فالتفاوت يتطرق إليها [٢].

وما حققه الإمام الغزالي رحمه الله تعالى يحصر عدم التفاوت في العلوم الفردية، أما العقل الغريزي فيكون قابلاً للتفاوت ويكون الناس فيه على مراتب بحسب اختلاف مداركهم ومعارفهم، وقد خالف الإمام الزركشي الغزالي فيما ذهب إليه، ومخالفة الإمام الزركشي واضحة حيث يصّرح بأن العقل الغريزي يستوي فيه كل الناس دون تفاوت وإنما يصير التفاوت في العقل التجريبي وهذه التجارب مختلفة من زمن وشخص إلى آخر قلة وكثرة حيث يقول:(والتحقيق أنه إن أريد الغريزي فلا يتفاوت أو التجريبي فلا شك في تفاوته وإليه يميل كلام ابن سراقة حيث قال هو على ضربين منه مخلوق في الإنسان، ومنه يزداد بالتجربة والاعتبار، ويزيد وينقص، كالعلم والإرادة والشهوة ونحوها من أفعال القلوب ولهذا يقال فلان وافر العقل وفلان ناقص العقل)[٣].

والحقيقة أن هذه المخالفة كانت مناسبة؛ لأن الغريزة لا تتفاوت وكما ساق كلام ابن سراقة المدعوم بالدليل كما تبين من كلام الامام الزركشي في البحر المحيط الذي سقته.

---

[١] ابن النجار، شرح الكوكب المنير، مصدر سابق،ج١، ص ٨٧.
[٢] الغزالي، إحياء علوم الدين، مصدر السابق،ج١، ص١٦٩.
[٣] الزركشي، البحر المحيط، مصدر سابق ، ص ٦٩،ج١.

القول الراجح في المسألة:

ومن عرض ما تقدم من الأقوال وبيان أدلتها يطمئن الباحث إلى ترجيح القول بتفاوت العقول وذلك للأسباب الآتية:

١. حديث النبي عليه الصلاة والسلام (ناقصات عقل ودين) لا يحتاج إلى مزيد من عناية وتفكر لمعرفة دلالته الواضحة على نقصان عقل النساء وبالتالي على تفاوت العقول، فالمسألة إذا جاء فيها نص فله الكلمة الفصل ولا مسوغ للاجتهاد في مورد النص.

٢. كما إن الصفات لكل فرد تتفاوت من البصر والسمع والجسم كذلك العلم وبالتالي فالعقل يتفاضل ويتفاوت.

٣. سلامة أدلة القائلين بتفاوت العقول وقوتها وموافقتها للحقيقة والواقع فيما نلمسه من رجحان بعض العقول على البعض الأخر، فلو كانت متساوية لما وجد هذا التفاوت، فما رجحناه جمع بين المعقول والمنقول والله تعالى أعلم.

والحقيقة أنه قد يرد عليّ إيراد في غاية الأهمية وهو أنك نقلت عن شيخ الإسلام زكريا الأنصاري في مطلع كلامك عن تفاوت العقول أن الخلاف بالنسبة للملحظ وليس حقيقيا؛ لأن القائلين بتفاوت العقول قد نظروا إلى التعلقات وتفاوت الناس بالعلم بها والقائلين بعدم التفاوت هم الذين لم ينظروا لها؛ لأن العقل في حقيقته وماهيته واحد، فكيف ترجح أحد القولين، أقول: أن الباحث رجح القول بتفاوت العقول بعد أن اطمأن واعتقد بسلامة أدلة القائلين بالتفاوت وبالأخص وجود النص الذي يقطع مورد الاجتهاد في المسالة.

المبحث الثالث: الحجية ومراتبها، وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: الحجة والدليل

الفرع الأول: الحجة:

أولاً: التعريف اللغوي:

١ـ تعريف الحجة بالمعنى اللغوي:

الحاء والجيم أصولٌ أربعة، فالأول القصد، وكل قصدٍ حجَّ، وممكن أن تكون الحُجَّة مشتقة من هذا؛ لأنها تقصد أو بها يقصد الحق المطلوب عند الخصومة [١]، والحجة: الدليل والبرهان والعالم الثبت والمحجة الطريق المستقيم [٢]، والحَجَّ: الغلبة بالحُجة، يقال: أحَجَّهُ، يُحجَّه حجًّا، إذا غلبه على حُجَّته [٣].

ولا بد هنا من الحديث عن الحجة والتفريق بينها وبين الدليل عند الأصوليين ولو أن الحديث عن التعريف اللغوي للحجة في هذا الموضع إلا أن ذلك جاء لأهميته في رسم صورة واضحة عن الحجية وما له أهمية في توضيح معنى الحجة ومستوياتها، وعلى الرغم من كلام بعض العلماء في الفرق بين الدليل والحجة، فقد جاء عن الإمام الروياني في البحر في الفرق بين الدليل والحجة وجهان [٤]:

أحدهما: أن الدليل ما دل على مطلوبك، والحجة ما منع من ذلك.

والثاني: الدليل ما دل على صوابك، والحجة ما دفع عنك قول مخالفك.

إلا أن عبارات الأصوليين بأن ألفاظ الحجة والبرهان والسلطان هي مرادفة للفظة الدليل، كما جاء عن البغدادي في تعريف الدليل: «ما يتوصل به إلى معرفة ما لا يعلم في مستقر العادة اضطرارا

---

(١) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، مصدر سابق، ج٢، ص ٢٩.
(٢) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، مصدر سابق، ج٢، ص ٢٩.
(٣) الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، مصدر سابق، ج٥، ص ٤٥٩.
(٤) البحر المحيط، الزركشي، مصدر سابق، ج١، ص ٣٥.

أو علماً أو ظناً، والدليل يراد به أما الدال كدليل الطريق، أو ما يستدل به من نصٍ أو غيره، ويرادفه ألفاظ منها: البرهان والحجة والسلطان والآية» [١].

وبعد النظر في أقوال العلماء يمكن القول إن إطلاق الحجة على الدليل بكافة مستوياته والبرهان من باب إطلاق السبب وإرادة المسبب فلو نظرنا إلى تعريف الحجة اللغوي أو الاصطلاحي لوجدنا أن المراد (بالحجة) هي الغلبة ولما كانت النتيجة هي الغلبة فنستطيع القول بأن ما يستعمل لتحقيق الغلبة من الدليل والسلطان والبرهان هي أسباب موصلة إلى الحكم الشرعي وهذا التحليل بحسب المعنى اللغوي.

الفرع الثاني: الدليل

١. **تعريف الدليل بالمعنى اللغوي:**

يطلق الدليل في اللغة ويراد به:

المعنى الأول: (المرشد):

قال ابن عبّاد: رجلٌ رشيدٌ، راشدٌ، والإرْشادُ: الدَّلالة [٢]، قال الزبيدي: هو المرشد [٣]، قال المناوي: الدليل لغة المرشد [٤]، والدليل المرشد إلى المطلوب يذكر ويراد به الدال، ومنه يا دليل المتحيرين أي هاديهم إلى ما تزول به حيرتهم، ويذكر ويراد به العلامة المنصوبة لمعرفة المدلول ومنه سمي الدخان دليلاً على النار [٥]، والدليل: وهو المرشد والكاشف [٦] يقول ابن منظور: ودّله على الشيء يدله دلاً ودلالة فاندل: سدده إليه، والدليل والدّليلي الذي يدلك [٧].

وبالرغم من أن هذا الموضع يتناول المعنى اللغوي إلا أنه لا بد من إيراد إطلاقات الأصوليين على الدليل لغويا وذلك لشعور الباحث بأهمية ذلك من أجل رسم صوره واضحة للفكرة

---

(١) البغدادي، قواعد الأصول ومعاقد الفصول، مصدر سابق، ج١، ص ٥.
(٢) ابن عبّاد، المحيط في اللغة، مصدر سابق، ج٢، ص ١٢٩.
(٣) الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، مصدر سابق، ج٢٨، ص ٥٠١.
(٤) المناوي، محمد عبد الرؤوف (١٤١٠هـ)، التوقيف على مهمات التعاريف، تحقيق: محمد رضوان الداية، ط٥، ج١، ص ٣٤٠، دار الفكر المعاصر، بيروت.
(٥) الكفوي، أيوب بن موسى (١٩٩٨م) الكليات، تحقيق: عدنان درويش ج١، ص ٦٨٦، مؤسسة الرسالة، بيروت.
(٦) الفيومي، المصباح المنير، مصدر سابق،ج١، ص١٩٩.
(٧) ابن منظور، لسان العرب، مصدر سابق، ج١١، ص ٢٤٧.

سيما والبحث يتحدث عن الحجية، وهذا من أهم معطيات البحث ولا يخفى العلاقة الواضحة بين المباحث الأصولية واللغوية، وفي نفس الوقت لا يكون هذا الكلام الذي أنقله عن الأصوليين هو التعريف بالمعنى الاصطلاحي الذي سوف يأتي بعد هذا الموضع، حيث أطلق الاصوليون على الدليل بأنه: الهادي أو المرشد.

يقول السرخسي: «وأما الدليل فهو فعلي من فاعل الدلالة، بمنزلة عليم من عالم، ومنه قولهم: يا دليل المتحيرين أي هاديهم إلى ما يزيل الحيرة عنهم، ومنه سمي دليل القافلة أي هاديهم إلى الطريق فسمي باسم فعله» (١).

وقال الزركشي: «يطلق في اللغة على أمرين: أحدهما المرشد للمطلوب على معنى أنه فاعل الدلالة، ومظهرها، فيكون معنى الدليل الدال (فعيل) بمعنى الفاعل، كعليم وقدير مأخوذ من دليل القوم؛ لأنه يرشدهم إلى مقصودهم» (٢).

المعنى الثاني:

ما فيه إرشاد كالعلامة المنصوبة من الأحجار أو غيرها لتعريف الطريق (٣)، قال الزبيدي: الدليل ما يستدل به (٤)، والدليل الدال وقد دله على الطريق يدله دَلالة ودِلالة (٥): والدليل ما يستدل به والدليل الدال (٦)، وأما إطلاقه عند الأصوليين فقد ذكروه بهذا المعنى يقول الزركشي: «يطلق الدليل ويراد به معنيان: الثاني ما به الإرشاد: أي العلامة المنصوبة لمعرفة الدليل ومنه قولهم: العالم دليل الصانع» (٧).

---

(١) السرخسي، أحمد بن محمد، (١٩٩٣) أصول السرخسي، ط١، ج١، ٢٨٧، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
(٢) الزركشي، البحر المحيط، مصدر سابق، ج١، ص ٣٤.
(٣) ابن أمير الحاج، التقرير والتحبير، مصدر سابق ، ج١، ص ٦٦.
(٤) الزبيدي، تاج العروس، مصدر سابق، ج٢٨، ص ٥٠١.
(٥) ابن منظور، لسان العرب، مصدر سابق، ج١١، ص ٢٤٧.
(٦) الرازي، مختار الصحاح، مصدر سابق، ج١، ص٢١٨.
(٧) الزركشي، مصدر سابق، البحر المحيط، ص٣٤.

المعنى الثالث: الذاكر للدليل ويراد به:

الذاكر للدليل، أو الذاكر لما فيه إرشاد يقول الكفوي: «الدليل المرشد إلى المطلوب، يذكر ويراد به: العلامة المنصوبة لمعرفة المدلول» [١].

والدليل لغة المرشد وهو الناصب والذاكر وما به الإرشاد، فيقال الدليل على الصانع هو الصانع؛ لأنه نصب للعالم دليلاً على نفسه أو العالم بكسر اللام؛ لأنه الذي يذكر للمستدلين كون العالم دليلاً على الصانع؛ لأنه الذي به الإرشاد [٢].

أما عبارات الأصوليين فجاءت كثيرة بهذا المعنى للدليل، فقد قال أمير بادشاه: «ذكر القاضي عضد الدين أنه في اللغة يأتي لثلاثة معان:

أحدها: المرشد وعبر عنه الآمدي بالناصب للدليل بقوله الموصل بنفسه، **والثاني**: الذاكر له وعبر عنه بقوله أو الذاكر لما فيه إرشاد، **والثالث**: ما به الإرشاد كالأحجار المنصوبة في الطرق، فيقال: الدليل على الصانع هو الصانع أو العالم أو العالِم؛ لأن الصانع نصب العالم دليلاً عليه، والعالِم – بكسر اللام – يذكر للمستدلين كون العالم دليلاً على الصانع، والعالم بالفتح هو الذي به الإرشاد» [٣].

قال ابن أمير الحاج: «قالوا: وللدليل لغة ثلاث معان الموصل بنفسه إلى المقصود وعبّر عنه الآمدي بالناصب للدليل، والذاكر لما فيه إرشاد إلى المطلوب كالذي يُعرّف الطريق بذكر ما يفيد ذلك وما فيه إرشاد كالعلامة المنصوبة من الأحجار أو غيرها لتعريف الطريق» [٤].

---

(١) الكفوي، الكليات، مصدر سابق، ص ٦٨٦.

(٢) التهانوي، محمد بن علي(١٩٩٦م) كشاف اصطلاحات العلوم والفنون، ط١، تحقيق: دكتور رفيق العجم، ج١، ص ٧٩٣، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت.

(٣) أمير بادشاه، محمد أمين، تيسير التحرير، مصدر سابق ج١، ص ٤٢.

(٤) أمير باد شاه، تيسير التحرير، مصدر سابق ، ج١، ص ٦٦.

وبعد هذا العرض لمعاني الدليل التي ذهب إليها علماء اللغة والأصول يتبين أن الدليل يطلق على ناصبه حقيقة وعلى ذاكره وعلى ما فيه الدلالة مجازاً يقول الزركشي: «ثم اختلفوا فقيل حقيقة الدليل الدال، وقيل بل العلامة الدالة على المدلول، بناءً على استعمال المعنيين في اللغة» [١].

ويضيف ابن أمير الحاج بهذا الصدد: «وإطلاق الدليل على الدال والذاكر للدليل حقيقة، على ما فيه إرشاد مجاز، إذ الفعل تنسيب إلى الآلة فيقال: السكين قاطع» [٢].

والذي أختاره أن معنى الدليل لا يخرج عن المرشد وما به الإرشاد وذلك تبعاً لما سقت من أقوال علماء اللغة فيكون المرشد وما به الإرشاد هما المعنيين الحقيقيين، أما المعنى الثالث فالذي يظهر أنه المعنى المجازي والذي يعود إلى المعنى الأول حقيقة وما دونه مجاز فالمرشد وما به الإرشاد هما المعنيان اللذان يلاحظان في معاني اللغة، والثالث راجع إليهما وهو الذاكر للدليل، يقول ابن النجار: «والدليل في اللغة المرشد يعني أنه يطلق على المرشد حقيقة وعلى ما يحصل به الإرشاد مجازاً»[٣] ، ومن العلماء مَن قالوا: إن الدليل يطلق على معنيين فقط وليس على المعاني الثلاثة كما نقلت عن ابن النجار فهم قد خالفوه.

يقول الإمام الآمدي بهذا الصدد: «أما الدليل فقد يطلق في اللغة بمعنى الدال وهو الناصب للدليل وقيل هو الذاكر للدليل وقد يطلق على ما فيه دلالة وإرشاد» [٤].

٢. تعريف الدليل بالمعنى الاصطلاحي:

للدليل معنيان أحدهما أعم من الثاني مطلقاً:

أ- الدليل بالمعنى الأعم:

ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري[٥]، يقول الإمام السبكي في شرح التعريف: « وإنما قال يمكن؛ لأن الدليل لا يخرج عن كونه دليلاً بعدم النظر فيه، وقيد النظر بالصحيح؛

---

(١) الزركشي، البحر المحيط، مصدر سابق ،ج١، ص ٢٥.
(٢) ابن أمير الحاج، التقرير والتحبير، مصدر سابق ج١، ص ٦٦.
(٣) ابن النجار، شرح الكوكب المنير، مصدر سابق، ج١، ص ٢١.
(٤) الآمدي، علي بن محمد، الإحكام في أصول الأحكام، ط١، تحقيق: سيد الجيلي، ج١، ص ٢٧، دار الكتاب العربي، بيروت.
5 السبكي، رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، مصدر سابق، ج١،ص٢٥٢،والاصفهاني،بيان المختصر ، مصدر سابق ،ج١،ص٣٣

لأن الفاسد لا يتوصل به إليه، ودخل في التعريف الأمارة؛ لأن المطلوب الخبري أعم من أن يكون علمياً أو ظنياً وعلى هذا عامة الفقهاء فيطلقون الدليل على ما أدى إلى علم أو ظن» [١].

والتقييد بالمطلوب الخبري للاحتراز عن القول الشارح ويقصد بالتوصل إلى المطلوب الخبري توصلاً يقينياً أو ظنياً، فعلى هذا يكون الدليل عاماً فيما يفيد القطع أو الظن وهذا مذهب كثير من العلماء، وذهب بعضهم إلى أنه لا يسمى دليلاً حتى يفيد القطع، والذي يفيد الظن يسمى أمارة، وهذا ما ذهب إليه كثير من العلماء [٢].

ب-التعريف بالمعنى الأخص:

الدليل: ما يمكن التوصل به إلى العلم بمطلوب خبري [٣]، يقول الصنعاني: «واعلم أن هذا التعريف جار على اصطلاح المتكلمين في أنه لا بد في الدليل من إفادته العلم فيخرج ما يفيد الظن فلا يسمى دليلاً عندهم ويسمى أمارة والتوصل بالأمارة يفيد الظن لا العلم» [٤].

ومن خلال عرض ما تقدم من التعريفين بالمعنى الأعم والأخص، يظهر: أن التعريف بالمعنى الأخص خاص بالدليل القطعي المسمى بالبرهان، إلا أن التعريف بالمعنى الأعم للدليل يشمل العلم القطعي والظني وهذا المعنى هو المعتبر عند الأكثر من الأصوليين.

---

(١) السبكي، رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، مصدر سابق، ج١، ص ٢٥٢.
(٢) النملة، عبد الكريم بن علي (١٩٩٩م) المهذب في علم أصول الفقه المقارن، ج٢، ص ٤٧٢، مطبعة الشروق، الرياض.
(٣) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، مصدر سابق، ج١، ص ٢٨.
(٤) الصنعاني، محمد بن إسماعيل (١٩٨٦م) أصول الفقه المسمى إجابة السائل شرح بغية الأمل، ط١، تحقيق: حسين السياغي وحسن الأهدل، ج١، ص٥٤، مؤسسة الرسالة، بيروت.

المطلب الثاني: المصدر والأصل

الفرع الأول: المصدر:

١. تعريف المصدر بالمعنى اللغوي:

الصاد والدال والراء أصلان صحيحان، أحدهما يدلّ على إخلاف الورْد والآخر صَدْر الأنسان وغيره، فالأول: قولهم صَدَر عن الماء، وصَدَر عن البلاد، إذا كان وردها ثمّ شَخَصَ عنها. ويقال: صَدَرْتَ عن البلاد صَدَرَا، وأما الآخر: فالصدر للإنسان، والجمع صُدور، قال الله تعالى: ﴿وَلَٰكِن تَعۡمَى ٱلۡقُلُوبُ ٱلَّتِي فِي ٱلصُّدُورِ﴾ الحج: ٦٤. [١].

والمصدر: مَوْضع الصّدور وهو الانصرافُ، ومنه مصادِرُ الأفعال [٢]، والمصدر: أصل الكلمة التي تصدر عنها صوادر الأفعال، وتفسيره: أن المصادر كانت أول الكلام كقولك الذهاب والسمع والحفظ، وإنما صدرت الأفعال عنها، فيقال ذهب ذهابا، وسمع سماعاً، وحفظ حفظاً [٣]، و(صدر) الصّدْر: أعلى مُقدَّم كلَّ شيءٍ وأوله حتى إنهم ليقولون: صَدْرُ النهار والليل، وصَدْر الشتاءِ والصيف وما أشبه ذلك. ويقولون أخذ الأمر بصَدْره، أي بأولهِ والأمور بُصُدورها [٤].

والصدر الجارحة ثم استعير لمقدم الشيء كصدر القناة وصدر المجلس والكتاب والكلام وإذا عدي صدر بعن اقتضى الانصراف تقول صدرت الإبل عن الماء صدرا، وقد يقال في تعاريف النحويين اللفظ الذي روعي فيه صدور الفعل الماضي والمستقبل عنه والصدار ثوب يغطي به الصدر ويقال له الصدره [٥]، (و) (الصّدْرَ): الطائفة من الشيء [٦]، ومن خلال ما عرضنا من التعريفات اللغوية يتبين لنا أن الصدر يطلق في اللغة ويراد به ثلاثة معاني:

---

[١] الرازي، مختار الصحاح، مصدر سابق، ج١، ص ٣٧٥.
[٢] الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، مصدر سابق، ج١٢، ص ٣٠٠.
[٣] انظر: الزبيدي، تاج العروس، مصدر سابق، ج١٢، ص ٣٠٠، والأزهري، تهذيب اللغة، مصدر سابق ،ج٤، ص ١٨٩، وابن منظور، لسان العرب، مصدر سابق، ج٤، ص ٤٤٥.
[٤] انظر: ابن منظور، لسان العرب، مصدر سابق ،ج٤، ص ٤٤٥، والفراهيدي، العين، مصدر سابق، ج٧، ص ٩٤، والأزهري، تهذيب اللغة، مصدر سابق ،ج٤، ص ١٨٨.
[٥] الأصفهاني، الحسين بن محمد، المفردات في غريب القرآن، تحقيق: سيد كيلاني،ج١،ص٢٧٦،دارالمعرفة، بيروت.
[٦] الزبيدي، تاج العروس، مصدر سابق، ج١٢، ص ٢٩٣.

الأول: أول كل شيء.

الثاني: الرجوع.

الثالث: وعلى الطائفة من الشيء.

والحقيقة أن المعنى الأول هو متضمن للمعنى الثاني والثالث فالرجوع هو لأول الشيء والطائفة من الشيء ترجع كذلك لأول الشيء فالمعنى الأول هو ما يهمنا في الحقيقة وبناءً على ذلك يكون المصدر هو: المرجع الذي يرُجع إليه وكل ما صدر عن شيء فهو راجع له فالأول مصدر للثاني.

٢. تعريف المصدر بالمعنى الاصطلاحي:

يمكن تعريف المصدر اصطلاحا بحسب ما تضاف إليه هذه الكلمة ولذلك يختلف تعريفه بحسب ما يضاف إليه، إلا أنه بشكل عام لا يبتعد عن المعنى العام للتعريف اللغوي عن كونه المرجع للشيء، ولذلك جاء تعريف مصادر الأحكام الشرعية: هي الأدلة الشرعية التي تستنبط منها الأحكام الشرعية [١].

ولو تتبعنا لفظة المصدر عند الأصوليين لوجدناها تطلق ومرادهم بها هو: الدليل [٢]، يقول الدكتور زيدان: «الأحكام الشرعية إنما تعرف بالأدلة التي أقامها الشارع لترشد المكلفين إليهم، وتدلهم عليها، وتسمى هذه الأدلة: بأصول الأحكام، أو المصادر الشرعية للأحكام، أو أدلة الأحكام فهي أسماء مترادفة والمعنى واحد» [٣].

ولربما يواجه الباحث اعتراضا مفاده أن هذه أدلة كلية وليست مطلق الدليل، فالمصدر عند الأصوليين هو الدليل الكلي فالآيات القرآنية الكريمة ادلة وليست مصادر، أما القرآن فهو مصدر

---

[١] الزحيلي، وهبه، أصول الفقه الإسلامي، ج١، ص ٤١٧، دار الفكر.
[٢] الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي، مصدر سابق، ج١، ص ٤١٧.
[٣] زيدان، عبد الكريم، الوجيز في أصول الفقه، ط٦، ص ١٤٧، مؤسسة قرطبة.

ويصح أن يقال دليل ولكنه دليل كلي، فيمكن القول إنه بما تعزز عندي من الأدلة يتبين أن الدليل والمصدر والأصل جاءت بمعنى واحد وكما سيأتي لاحقا.

أما القول بأن الآية في موضع الاستدلال جاءت كدليل جزئي في حين أن القران يعتبر مصدرا فهذا أمر واضح ولا يمكن لأحد إنكاره إلا أنه عندما جاء الدليل والمصدر والأصل ضمن مستوى حجية واحده وكما سوف يظهر لم يعد لها تأثير؛ لأن ما يهمنا هنا هو تحديد مستويات الحجية تمهيدا لإدراج العقل ضمن واحد منها في كل موضع من مواضع العقل التي يمثلها.

وبعد هذا أستطيع القول أن الدليل يأتي بمعنى المصدر ما دام الحكم الشرعي يؤخذ من الدليل ويتفرع منه ونحن قلنا أن المصدر هو ما يؤخذ منه ذلك الشيء كما سبق، لذلك يصح القول أن الأدلة هي مصادر فيمكن القول أنها: أدلة الأحكام ومصادر الأحكام.

الفرق بين الدليل والمصدر:

وصلنا بالقول عن المصدر والدليل أنهما اسمان مترادفان فيصح أن نطلق لفظة الدليل ونريد به المصدر ويصح العكس، والحقيقة أن هذا الأمر لا يختلف كثيراً على الفقيه المستنبط للحكم الشرعي؛ لأن الأدلة تعتبر مصادر بالنسبة له في عملية الاستنباط فلا فرق عملياً ولا نظرياً في الأمر، فإن الأدلة تسمى مصادر بالنسبة له من حيث أخذه الحكم منها فلا فرق بين هذين اللفظين بالنسبة له إلا أنا نرى الفرق يظهر عند الأصولي من وجهين:

الأول: **من حيث النظر إلى ذات الحكم وثبوته.**

والثاني: **من حيث النظر إلى العلم به.**

فمن حيث النظر إلى ذات الحكم وثبوته باعتبار أن الحكم هو ثمرة التشريع: فهو بذلك لا يطلق على الأدلة لفظ مصادر ولا يصح تسميتها بذلك؛ لأن الدليل هو ما يرشدك إلى الحكم ويوصل المجتهد بصحيح النظر فيه إلى الحكم الشرعي، وهذا لا ينطبق على ما بينا في: معنى المصدر لغة واصطلاحا؛ لأن الحكم لم يؤخذ من الأدلة حتى تسمى مصدراً فهو ثابت قبل نزول الوحي، وقبل أن ينظر المجتهد فيه.

ولعل هذا التفريق بين الدليل والمصدر من هذه الجهة مبني على مسألة أصولية وهي: هل الأدلة الشرعية مثبته للأحكام أو أنها كاشفة عنها؟ وهذا في الواقع ضابط للدليل الكلي المثبت للحكم، فيجوز أن نطلق عليه (المصدر)، ولكن الذي يقول أن الدليل هو الذي أثبت الحكم الشرعي فيصح عنده هذا الإطلاق وهو تسمية الدليل (بالمصدر) [١].

أما من حيث النظر إلى العلم به، فيصح هذا الإطلاق وهو أن يطلق اسم المصدر على الدليل؛ لأن النتيجة واحدة وهو أن العلم بُنِي عليها ومنها تم الأخذ،

وبناء على ما تقدم يتقرر عندنا: أن من يرى أن الدليل الشرعي **(كاشف عن الحكم)** ومظهر له فلا يصح تسمية الدليل مصدرا، ومن يرى أن الدليل الشرعي **(مثبت للحكم)** فيصح عنده تسمية الدليل مصدرا [٢].

وعلى ذلك يحمل كلام مَن أطلق من الأصوليين اسم المصدر على الدليل، ومن هنا جاءت تسمية الدليل بالمصدر؛ لأن الأدلة مرجع الحكم الشرعي ومنشأه فمنها تصدر الأحكام الشرعية، وعلى ما صح من ثبوت الحكم الشرعي بواسطة الأدلة وتقرر أن الأدلة هي مرجع الأحكام ومنها تصدر والذي يوافق صحة الإطلاق اللغوي لكلمة المصدر وهي مرجع الشيء ومبدأه، ويتبين من ذلك صحة تسمية الدليل بالمصدر.

الفرق بين الدليل والأصل:

تناولنا في المطلب السابق الفرق بين الدليل والمصدر ونظراً لما يطلق على الأدلة كونها أدلة الفقه أو أصول الفقه أو مصادر التشريع لذلك جاء الكلام هنا ليعالج الفرق بين الدليل والأصل بغية استكمال عناصر الفكرة وإبرازها بشكل واضح

تعريف الأصل بالمعنى اللغوي:

الهمزة والصاد واللام، ثلاثة أصول متباعدة بعضها من بعض، **أحدها**: أساس الشيء. **والثاني**: الحيَّة، **والثالث**: ما كان من النهار بعد العشيّ، فأما الأول فالأصل (أصل الشيء) [٣]، والأصل

---

[١] زيدان، الوجيز في أصول الفقه، مصدر سابق، ص١٤٧.
[٢] زيدان، الوجيز في أصول الفقه، مصدر سابق، ص١٤٧،ص١٤٨.
[٣] ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، مصدر سابق ،ج١، ص ١٠٩.

أسفل كل شيء وجمعه أصول [١]، (والأصل): أسفلُ الشيء يُقال قعَد في أصلِ الجبل، ثم كثر حتى قيلَ: أصلُ كلِّ الشيء ما يستند وجود ذلك الشيء إليه، فالأب أصل الولد، والنهرُ أصلٌ للجدْول [٢]، وأصَّل الشيء أصلاً استقصى بحثه حتى عرف أصله وأصَّل الشيء جعل له أصلاً ثابتاً يبنى عليه [٣].

ومن خلال تتبع المعنى لكلمة أصل وجدتها تطلق أيضا ويراد بها عدة معاني أخرى منها [٤]:

أ. الأصل: بمعنى أسفل الشيء يقال قعد في أصل الجبل [٥].

ب. الأصل: بمعنى الجميع يقال وأخذ الشيء بأصلته أي: بجميعه لم يدع منه شيئاً [٦].

ت. الأصل: بمعنى أبداً يقال ما فعلته أصلاً معناه ما فعلته قط ولا أفعله أبداً [٧].

ث. الأصل: بمعنى الحقيقة ومنه قولهم أصَله علماً يأصِّله أصلاً بمعنى قتله علماً فعرف أصله [٨].

ج. الأصل: بمعنى البداية في الشيء والشروع فيه كقولهم: أصل فلان يفعل كذا وكذا، كقولك طفق وعلق [٩].

وقبل أن أغادر المعنى اللغوي لا بد لي من الإشارة إلى المعنى اللغوي المشهور لكلمة (أصل) عند الأصوليين الذي لم أجد ذكره عند أهل اللغة في كلمة الأصل:

---

(١) ابن منظور، لسان العرب، مصدر سابق، ج١١، ص ١٦.

(٢) الزبيدي، تاج العروس، مصدر سابق،ج٢٧، ص ٤٤٧.

(٣) انظر: الفراهيدي، العين، مصدر سابق، ج٧، ص ١٥٦ ، والأزهري، تهذيب اللغة، مصدر سابق، ج٤، ص ٢٣٣، وإبراهيم مصطفى، المعجم الوسيط ، مصدر سابق،ج١، ص ٢٠.

(٤) انظر: ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، مصدر سابق، ج١، ص ١٠٩، والزبيدي، تاج العروس، مصدر سابق ،ج٢٧، ٤٤٧، وإبراهيم مصطفى، المعجم الوسيط، مصدر سابق، ج١، ص ٢٠.

(٥) انظر: ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، مصدر سابق، ج١، ص ١٠٩، والزبيدي، تاج العروس، مصدر سابق ،ج٢٧، ٤٤٧، وإبراهيم مصطفى، المعجم الوسيط، مصدر سابق، ج١، ص ٢٠.

(٦) ابن منظور، لسان العرب، مصدر سابق ،ج١١، ص ١٦.

(٧) انظر: المناوي، محمد عبد الرؤوف، التوقيف على مهمات التعاريف، ط١،تحقيق: محمد رضوان الديه، ج١، ص ٧٠، دار الفكر المعاصر، بيروت.

(٨) انظر: الزمخشري، محمود بن عمر (١٩٧٩م) أساس البلاغة، ج١، ص ١٨، دار الفكر، بيروت، والزبيدي، تاج العروس، مصدر سابق ،ج٢٧، ص ٤٥١، وابن منظور، لسان العرب، مصدر سابق ،ج١١، ص ١٦.

(٩) انظر: الزبيدي، تاج العروس، مصدر سابق ج٢٦، ص ٨٧، وابن منظور، لسان العرب، مصدر سابق ، ج١٠، ص ٢٥، والأزهري، تهذيب اللغة، مصدر سابق، ج١، ص ١١٣.

وهوما يبتنى عليه غيره يقول صاحب المعتمد: «فأما قولنا أصول فإنه يفيد في اللغة ما يبتني عليه غيره، وأما قولنا أصول الفقه فإنه يفيد على موجب اللغة ما يتفرع عليه الفقه» [١].

والابتناء لا يختص بالحسي دون المعنوي وإنما يشملهما جميعا [٢].

تعريف الأصل بالمعنى الاصطلاحي:

تعددت معاني الأصل عند الأصوليين كما ذكروها في مصنفاتهم والتي يمكن إيجازها بما يأتي:

١. يطلق ويراد به الدليل كقولهم: أصل هذه المسألة الكتاب والسنة أي دليلهما[٣].

٢. يطلق الأصل ويراد به الرجحان، أي على الراجح من الأمرين كقولهم: الأصل في الكلام الحقيقة دون المجاز[٤].

٣. يطلق الأصل ويراد به (القاعدة المستمرة): كقولهم إباحة الميتة للمضطر على خلاف الأصل[٥].

٤. يطلق الأصل ويراد به الصورة المقيس عليها [٦].

٥. يطلق الأصل ويراد به (المستصحب) فيقال: الأصل براءة الذمة أي يستصحب خلو الذمة من الانشغال بشيء حتى يثبت خلافه [٧].

٦. يطلق الأصل ويراد به التعبد فيقال: إيجاب الطهارة بخروج الخارج على خلاف الأصل[٨].

---

[١] البصري، محمد بن علي، المعتمد في أصول الفقه، ط١، تحقيق: خليل الميس، ج١، ص ٥، دار الكتب العلمية، بيروت.

[٢] زيدان، الوجيز في أصول الفقه، مصدر سابق ، ص ٨.

[٣] انظر: الأسنوي، جمال الدين بن عبد الرحيم (١٩٩٩م) نهاية السول شرح منهاج الوصول، ج١، ص١٠، دار الكتب العلمية، بيروت، والزركشي، محمد بن بهادر، المنثور في القواعد، تحقيق: د. تيسير فائق أحمد، ط٢، ج١، ص ٣١١، وزارة الأوقاف الكويتية، والمرداوي، التحبير شرح التحرير في أصول الفقه، مصدر سابق، ج١، ص ١٥٢، وزيدان، الوجيز في أصول الفقه، مصدر سابق، ص٨، وابن النجار، شرح الكوكب المنير، مصدر سابق، ج١، ص ٣٩، والجيزاني، محمد بن حسين، معالم أصول الفقه، ط٥، ج١، ص ٢٢، دار ابن الجوزي.

[٤] المصادر نفسها.

[٥] المصادر نفسها.

[٦] المصادر نفسها.

[٧] المصادر نفسها.

[٨] الزركشى، البحر المحيط، مصدر سابق، ج١، ص ١٢.

٧. يطلق الأصل ويراد به الغالب في الشرع ولا يمكن ذلك إلا باستقراء موارد الشرع[١].
٨. يطلق الأصل ويراد به: المخرج كقول الفرضيين أصل المسألة من كذا[٢].

الفرق بين الدليل والأصل:

ان القول في الفرق بين الدليل والمصدر يصدق على ما نقوله في الفرق بين الدليل والأصل، فالفقيه المستنبط للحكم الشرعي من دليله التفصيلي لا فرق عنده بين الدليل والأصل؛ لأن الأدلة هي الأصل الذي يرجع إليه فهذه الأدلة بالنسبة له تسمى أصولاً من حيث ابتناء الحكم عليها، فلا فرق بين هذين اللفظين بالنسبة له.

ولكن يظهر الفارق بين الدليل والأصل عند الأصولي الذي تكون مادته في الاستنباط الدليل الكلي، وذلك باختلاف النظر إلى ذات الحكم وثبوته من وجه والعلم به من وجه آخر فالأدلة لا تسمى أصول من وجه أنها مرشدة إلى الحكم بل تسمى (أدلة) فقط، بغض النظر عما أوصلت أو دلت أو أرشدت إلى الحكم سواء كان ظنياً أو قطعياً، فالفرق يدور حول الحكم ولكن من حيث العلم بهذا الحكم من أدلته يصح لنا إطلاق اسم: دليل أو مصدر؛ لأن كلاهما صدر الحكم عنه.

فمن يرى أن الأدلة كاشفة عنها لا يسُمي الأدلة أصولاً، ومن يرى أنها مثبته للأحكام يسميها أصولاً، وبعد أن قدمنا للقول في هذه المسألة ومن خلال ما تبين من إطلاقات كلمة الأصل في التعاريف اللغوية والاصطلاحية يتبين أنه يمكن تسمية الدليل أصلاً والأصل يسمى دليلاً، وشاهد القول في هذا الموضع لمن يقول: أصل المسألة قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾ البقرة: ٢٧٥، لبيان مشروعية البيع مثلاً فيشيرون إلى أصل المسألة ويأتون بالدليل، وقد مر بنا أنهم يطلقون على الأصل لفظ الدليل، يقول صاحب تيسير التحرير: «الكتاب والسنة والإجماع والقياس وبذلك بسبب كونها أدلة سميت الأربعة المذكورة أصولا؛ لأن الأصل ما يبنى عليه غيره والمدلول مبني على الدال»[٣].

---

(١) المصدر السابق.
(٢) المصدر السابق.
(٣) أمير بادشاه ، تيسير التحرير، مصدر سابق،ج٣، ص٢.

ويظهر من خلال ما تقدم أن الأدلة تطلق ويراد بها أصولاً للتشريع؛ لأن علم الناس بالأحكام الشرعية ابتنى عليها ومنها أخذت الأحكام إلا أن الفرق بينها ينحصر في أن الأصل أعم من الدليل كما تقدم فهو كما يطلق على الدليل يطلق على غيره وعليه فكل دليل يسمى أصلاً ولا عكس.

المطلب الثالث: القرينة والأمارة

الفرع الأول: القرينة

تعريف القرينة بالمعنى اللغوي:

(قرن): القاف والراء والنون أصلان صحيحان أحدهما يدّلُ على جمع شيء إلى شيء، والآخر شيء ينشأ بقوة وشدّة، فالأول قارنت بين الشيئين، والقران الحبلُ يقرن به شيئان، والقرن الحَبْل أيضاً، والقرن في الحاجبين إذا التقيا وهو مقرونُ الحاجبين بيِّن القرَن والقِرن قِرنك في الشجاعة والقرْن مثلك في السَّنّ وقياسهما واحد [١]، والقِران أن تقرن بين تمرتين تأكلهما والقِرانُ: أن تقرن حجَّه بعمره والقرينة فعيلة بمعنى مفعولة من الاقتران [٢].

تعريف القرينة بالمعنى الاصطلاحي:

وفي الاصطلاح: أمر يشير إلى المطلوب [٣].

وعرّفت مجلة الأحكام العدلية القرينة القاطعة بأنها: الأمارة البالغة حد اليقين [٤].

وجاء تعريفها في الموسوعة الفقهية الكويتية: ما يدل على المراد من غير كونه صريحاً [٥].

---

[١] انظر: ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، مصدر سابق،ج٥، ص ٧٦،وابن سيده، المحكم والمحيط الأعظم، مصدر سابق ،ج٦،ص ٣٦١، والفيومي، المصباح المنير، مصدر سابق،ج٢، ص ٥٠٠، وإبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، مصدر سابق، ج٦،ص ٧٣١،والأزهري، تهذيب اللغة، مصدر سابق، ج٣، ص ٢٠٥،والفراهيدي، العين، مصدر سابق، ج٥، ص ١٤٠.

[٢] انظر: الرازي، مختار الصحاح، مصدر سابق،ج١، ص ٥٦٠، وابن الأثير، المبارك بن محمد،(١٩٧٩م)، النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق: طه أحمد الزاوي، محمود احمد الطناحي،ج٤، ص٨١،المكتبة العلمية، بيروت.

[٣] الجرجاني، علي بن محمد، التعريفات، ط١، ص٢٢٣، دار الكتاب العربي، بيروت.

[٤] انظر: جماعه من علماء الدولة العثمانية (٢٠١١م)، مجلة الأحكام العدلية، تحقيق: بسام عبد الوهاب، ط١، المادة: ١٧٤١، ج١، ص٤٦٦، دار ابن حزم، بيروت.

[٥] الموسوعة الفقهية (١٩٩٢م) إصدار: وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، ط٣، ج٣٣، ص١٥٦، الكويت.

الفرق بين الدليل والقرينة:

بعد أن بينا الفرق بين الدليل والمصدر والفرق بين الدليل والأصل نصل في هذه الموضع لنبين الفرق بين الدليل والقرينة **يمكن** القول من خلال تعريف الدليل الذي عرفه العلماء بأنه: ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري أو إلى العلم بالغير [1].

وبالتأمل في تعريف القرينة السابق نجد أن القرينة تحمل في ذاتيتها معنى الدليل، ولتأكيد صحة القول أورد تعريف الإمام التهانوي الذي يعرفها بأنها: **«الأمر الدال على شيء لا بالوضع»** [2]، فهي تحمل عنصر الدلالة كالدليل بغض النظر عن كونها قطعية الدلالة أو ظنية فكلاهما يشتركان في قوة الدلالة، وكلاهما له التأثير في النص فيقترنان بالنص ويؤثران فيه وكثير من الأحكام تتغير بتغير القرائن الصارفة.

أما ما يميز القرينة عن الدليل: أن القرينة تفترق عن الدليل بأمر مهم جداً وهو كونها مقترنة بالنص فلا توجد إلا حيث يوجد النص.

وهذا ما يمكن أن يؤشره الباحث من خلال التعريف اللغوي وتسميتها بالقرينة لاقترانها بالنص وما يؤكده تعريف الإمام التهانوي في تعريفه للقرينة بأنها: «الأمر الدال على الشيء لا بالوضع» وموطن الاستدلال قوله: (لا بالوضع) فهي لم توجد لحالها بصورة منفردة لكنها وجدت بوجود النص.

أما الدليل فلا يشترط أن يصاحب شيئاً فيدل عليه حيث يأتي مستقلاً بنفسه عن الاقتران بشيء وذلك مثل قوله تعالى:﴿ وَٱلَّذِينَ يَرۡمُونَ ٱلۡمُحۡصَنَٰتِ ثُمَّ لَمۡ يَأۡتُواْ بِأَرۡبَعَةِ شُهَدَآءَ فَٱجۡلِدُوهُمۡ ثَمَٰنِينَ جَلۡدَةً ﴾ النور: ٤، فقد دل بنفسه على حد القذف دون الحاجة إلى غيره وبناءً على ذلك نستطيع أن نلمس الفارق بين القرينة والدليل فالدليل هو ما يثبت به الحكم الشرعي أما القرينة فهي ما يؤكد بها الحكم الشرعي، إذن الدليل لإيجاد الحكم والقرينة لتأكيده.

---

[1] الشوكاني، محمد بن علي (١٩٩٩م) إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تحقيق: أحمد عزو عطيه، ج١، ص ٢٢، دار الكتاب العربي.

[2] التهانوي، كشاف اصطلاحات العلوم والفنون، مصدر سابق،ج٢، ١٤١٥.

الفرع الثاني

الأمارة

إن تناول الأمارة في هذا الموضع لمناسبة اتصالها بالقرينة من حيث المعنى وهذا ما سوف يظهر فيما يأتي:

الأمارة لغة:

الأمارة: العلامة، تقول اجعل بيني وبينك أمارة وأمارا والأمارُ أمار الطريق معالمه الواحدة أمارة [١]، يقال ما بيني وبينك كذا والمعنى أجعلوا بينكم وبينه يوما تعرفونه [٢].

معنى الأمارة اصطلاحاً:

يقول المناوي: الأمارة ما يلزم من العلم به الظن بوجود المدلول كالغيم بالنسبة للمطر [٣].

الفرق بين القرينة والأمارة:

القرينة والأمارة من الحجج المتداخلة فيما بينها هذا التداخل يفرض علينا التمييز وبيان الفارق والوظيفة للوصول إلى الغاية وهي مراتب الحجية وهي الغاية من هذا المبحث فلو رجعنا إلى تعاريف وعمل كل واحد منها لوجدنا:

---

[١] انظر: ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، مصدر سابق، ج١، ص١٣٩،والزبيدي، تاج العروس، مصدر سابق،ج١٠،ص٧٥،وابن منظور، لسان العرب،مصدرسابق،ج٤ ص٢٦ ، والأزهري، تهذيب اللغة، مصدر سابق، ج٥ ص١٥٨،.

[٢] الزمخشري: محمود بن عمر، الفائق في غريب الحديث، تحقيق: على محمد البجاوي، ج١، ص٢٨٩، دار المعرفة، لبنان.

[٣] المناوي، محمد بن الرؤوف، التوقيف على مهمات التعاريف، ط١، تحقيق: د. محمد رضوان الداية، ج١، ص ٩٠، دار الفكر المعاصر، بيروت.

إن كليهما يشتركان في كونهما لم يكونا في أصل الوضع وإنما كان وجودهما مصاحباً لشيء يدل عليه فهما قد اشتركا في افتراقهما عن الدليل في هذا الموضع، إلا أنهما يفترقان في التأثير على المدلول والشيء المصاحب.

فالأمارة تدل على وجود الشيء دون أن تحدث فيه أمراً، ومن الممكن أن نمثل لذلك بالغيم على وجود المطر كما جاء في تعريفها، ويكون تأثيرها الغالب في القضاء الشرعي وتقتصر في إفادتها الظن ولا تصل إلى القطع.

يقول الإمام الزركشي: «وخص المتكلمون اسم الدليل بالمقطوع به من السمعي العقلي وأما الذي لا يفيد إلا الظن فيسمونه أمارة» [١].

أما القرينة فإنها تؤثر على النص وقد تكون دلالاتها قطعية أو ظنية بحسب قوة القرينة وعلى ذلك يكون تأثيرها ونطاقها أعم وأشمل، والتي لم تنكشف لنا إلا بعد أن استعراض (المصدر والأصل والقرينة) مقارنة بالدليل فصار الدليل هو الأصل في عقد المقارنات كون ما أرشدتنا إليه التعاريف اللغوية والاصطلاحية أنها مثبتة للأحكام الشرعية فتوصلت إلى مستويات الحجية الآتية بما تعزز عندي من الأدلة، وبما يأتي:

١ . المستوى الأول:

الأصل، والمصدر، والدليل، وجاء المستوى الأول بهذا الترتيب بما عقدنا من المقارنة بين الدليل والأصل والدليل والمصدر فتوصلنا إلى أنه يمكن أطلاق لفظة الدليل على المصدر وعلى الأصل إلا أنا قلنا أن الأصل أعم من الدليل، فكل دليل أصل ولا عكس، ولكن هذا الفرق من ناحية العموم والخصوص ليس له كثير تأثير من الناحية العملية بقدر ما نجده لفظيا لذلك لم أرتب على ذلك فرقاً في المستوى، وجعلت الجميع بمستوى واحد حيث لم أفرق بين الدليل والمصدر بما ترجح عندي من أقوال أهل اللغة، ومن الأصوليين من أنه يطلق الدليل ويراد به المصدر .

٢. المستوى الثاني: ويشمل القرينة:

---

[١] الزركشي، البحر المحيط، مصدر سابق، ج١، ص ٣٥.

وجاء هذا المستوى متمثلاً بالقرينة لما قدمنا من كون القرينة مؤكدة وليست مثبتة للحكم، وكونها تحمل في ذاتيتها كما تقدم معنى الدليل إلا أنها لا يثبت بها الحكم الشرعي، وكونها مشروطة بمصاحبة شيئا فتدل عليه لذلك نزلت رتبتها عن الدليل فجاءت بالمستوى الثاني.

٣. المستوى الثالث: الأمارة:

وجاءت الأمارة بالمستوى الثالث كونها لا تحمل في ذاتيتها صفة الدليل ولم تكن في أصل الوضع كما تقدم، وإنما جاء وجودها مصاحباً لوجود شيء فتدل عليه، وتأخرت رتبتها بالمستوى الثالث كونها تدل على الشيء دون أن تحدث فيه أمراً وكون تأثيرها غالباً في القضاء الشرعي ولا تصل دلالاتها إلى القطع.

الفصل الثاني: دور العقل عند الأصوليين، ويتضمن مقدمة وثلاثة مباحث:

تمهيد

إن الكلام عن دور العقل عند الأصوليين مهم جداً يندفع به التداخل الذي يكون ما بين حجية العقل وما بين دور العقل لذلك فإن التعرف على دور العقل من خلال مهمته التي يقوم بها أمر مهم جداً، فالنص التشريعي يتضمن حكماً ومعنى يستوجبه أو مقصداً يستشرف إليه.

فكيف يمكن معرفة هذا الحكم من النص : لولا العقل، فالعقل مهمته إذن الفهم وهذا من أخطر المهام وأشرف الأدوار؛ لأن الوقوف على الحكم الشرعي هو ثمرة التشريع، ومن المهم جداً أن أبين في هذا الموضع أن هذا الدور لا ينكره أحد من الأصوليين حتى الظاهرية فوظيفة العقل عند الظاهرية إنما هي الفهم عن الله عز وجل لأوامره، يقول ابن حزم: «وقد بينا أن حقيقة العقل إنما هي تمييز الأشياء المدركة بالحواس وبالفهم ومعرفة صفاتها التي هي عليها جارية على ما هي عليه فقط، فأما أن يكون العقل يوجب أن يكون الخنزير حراماً أو حلالاً، أو أن تكون صلاة الظهر أربعاً وصلاة المغرب ثلاثاً أو أن يمسح على الرأس في الوضوء دون العنق أو أن يتزوج أربعاً ولا يتزوج خمساً فهذا ما لا مجال للعقل فيه لا في إيجابه ولا في المنع منه وإنما في العقل الفهم عن الله»[(١)].

وربما قد يرد تساؤل: أنك تثبت هنا دور العقل عند الظاهرية فما هو وجه إنكارهم للقياس؟ والجواب يأتي ليؤكد ما ذكرنا في مقدمة كلامنا عن الفرق بين الحجية والدور فالظاهرية يثبتون دور العقل في الفهم وكما أسلفنا ولكنهم ينكرون كون العقل حجة وذلك لاعتبارهم أن القياس تشريع في الدين بما لم يأذن به الله عز وجل، وهذا ما أشار إليه أبن حزم بقوله: «أنزل الله الشرائع فما أمر به فهو واجب وما نهى عنه فهو حرام وما لم يأمر به ولا نهى عنه فهو مباح مطلق حلال كما كان هذا أمر معروف ضرورة بفطرة العقول من كل أحد ففي ماذا يحتاج إلى القياس؟ أو إلى الرأي؟ أليس من أقر بما ذكرنا ثم أوجب ما لا نص بإيجابه أو حرم ما لا نص بالنهي عنه قد شرّع في الدين ما لم يأذن به الله تعالى» [(٢)].

---

(١) ابن حزم، علي بن أحمد (١٤٠٤هـ) الإحكام في أصول الأحكام، ط١، ج١، ص٣١، دار الحديث، القاهرة.

(٢) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، مصدر سابق، ج٨، ص ٤٨٧.

وإذا عرفنا أن دور العقل هو الفهم لنا أن نتساءل كيف يتم الوصول إلى مرحلة الفهم التي أشرنا إليها فبعد مرحلة الفهم هذه تبدأ مرحلة التأليف بين فكرتين فهنا تتجلى أمامنا حقيقة استناد العقل إلى عمليات عقلية قبل الوصول إلى الحكم الشرعي، فيبرز دور العقل عند الأصوليين في القيام بهذه العمليات العقلية.

وسعياً وراء توحيد المصطلحات وجمع تفرقها من أجل وضع كل مصطلح في نصابه لتبيين وظيفة كل منها بحيث لا تلتبس كثرتها على القارئ وبيان ما هو أصل منها بحيث يرجع ما دون هذه المصطلحات إليه، فجاء هذا الفصل موزعاً على ثلاثة مباحث: تناول المبحث الأول منها العلم وأسبابه وأقسامه وجاء المبحث الثاني ليبين العمليات العقلية عند المجتهدين وصولاً إلى المبحث الثالث الذي عالج كيفية وآلية حصول العلم بشقيه النظري والضروري.

المبحث الأول: العلم وأقسامه وأسبابه، وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: العلم والمعرفة

الفرع الأول: العلم

لما كان الغرض من حصول العمليات العقلية هو حصول العلم لذلك يجب التمهيد للتعريف بالعلم وأقسامه وصولاً إلى التعرف على كيفية حصول هذه العمليات (حصول العلم).

أولاً: تعريف العلم:

١.التعريف بالمعنى اللغوي:

العين واللام والميم أصلٌ صحيح واحد، يدلُّ على أثرٍ بالشيء يتميَّز به عن غيره من ذلك العَلامة، وهي معروفة يقال عَلَم تعلم الشيء علامة ويقال أعلم الفارس إذا كان علامة في الحرب، وخرج فلانٌ معْلِماً بكذا والعَلَم الراية والجمع أعلام والعلم الجَبَل وكلُّ شيءٍ يكون مَعْلَماً خلاف لمَجْهَل، وجمع العلَم أعلام ٌ أيضاً والعلم الشَّقُّ في الشَّفَة العلي والرجل أعلم والقياس واحد لأنَّه كالعلامة بالإنسان والعُلاّم فيما يقال الحِنَّاء ؛وذلك أنّه إذا خضّب به فذلك كالعلامة والعِلْم نقيض الجهل، وقياسه قياس العَلَم والعلامة وتعلّمت الشَّيءَ إذا أخذت علمَه والعرب تقول تعلم أنه كان كذا بمعنى أعلم[١].

٢. التعريف بالمعنى الاصطلاحي:

اختلف العلماء في وضع حدٍّ معينٍ للعلم فقالوا: هل يحدّ العلم؟ أو لا؟ ذهب العلماء في هذه المسألة إلى مذهبين[٢]:

---

(١) انظر: ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، مصدر سابق، ج٤، ص١٠٩، والرازى، مختار الصحاح، مصدر سابق، ج١، ص٤٦٧، وابن منظور، لسان العرب، مصدر سابق، ج١٢، ص٢١٦، والفيومي، المصباح المنير، مصدر سابق، ج٢، ص٤٢٧، والزبيدي، تاج العروس، مصدر سابق، ج٣٣، ص١٣٠، والفراهيدي، العين، مصدر سابق، ج٢، ص١٥٣.

(٢) انظر: الأنصاري، زكريا، (٢٠٠٧م)، حاشية شيخ الاسلام زكريا الانصاري على شرح الامام المحلي على جمع الجوامع ، تحقيق: عبد الحفيظ طاهر، ج١ ،ص٢٢٩،مكتبة الرشد، والعطار، حسن، حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع،ج١،ص٢٠٣، دار الفكر، والبناني (٢٠١١م) حاشية البناني على الجلال المحلي على جمع الجوامع ، ج١،ص١٩٥، المكتبة العصرية، بيروت، والعراقي، ولي الدين ابي زرعه (٢٠٠٠م) الغيث الهامع شرح جمع الجوامع، ج١، ص٥٦، دار الفاروق، مصر، والزركشي، محمد بن بهادر (٢٠٠٦م) تشنيف المسامع بجمع

فالأول: من ذهب إلى أنه ضروري أي أن تصوره بديهي؛ لأن ما عدا العلم لا يعرف إلا من خلال العلم فيصبح من العسير أن يكون غيره كاشفا له، ولكنهم بعد ذكر ذلك رجعوا وعرَفوه ومنهم الإمام الرازي حيث عرّفه بأنه: حكم الذهن الجازم المطابق لموجب، فاقتضى هذا الكلام أن العلم ضروري وأنه يحد وهذا تناقض ظاهر، فإذا كان تصوره ضروري فكيف يحد بعد ذلك لأننا إذا وضعنا له حدا كان بالإمكان تصوره وما ذهب أليه ابن الحاجب: والعلم قيل لا يحدّ، فقال الإمام: لعسره، وقيل: لأنه ضروري من وجهين:

أحدهما: أن غير العلم لا يعلم إلا بالعلم، فلو عُلِم العلمُ بغيره، كان دورا، وأجيب بأن توقف تصور غير العلم على حصول العلم بغيره، لا على تصوره، فلا دور[1].

الثاني: إن كل أحد يعلم وجوده ضرورة، وأجيب بأنه: لا يلزم من حصول أمر تصوره، أو تقدم تصوره، ثم نقول: لو كان ضروريا، لكان بسيطا إذ هو معناه، ويلزم منه أن يكون كل معنى علما[2].

والذي اختاره في تعريف العلم ما قاله ابن الحاجب: «وأصح الحدود: صفة توجب تمييزا، لا يحتمل النقيض»[3].

الجوامع لتاج الدين السبكي، تحقيق: عبد الله ربيع، سيد عبد العزيز،ج١،ص١٤٨، قرطبة، مصر، وابن الحاجب ،مختصر منتهى السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل، مصدرسابق،ج١ ،ص٢٠٤،ص٢٠٥،

[1] انظر: الأنصاري، زكريا، (٢٠٠٧م)، حاشية شيخ الاسلام زكريا الانصاري على شرح الامام المحلي على جمع الجوامع ، تحقيق: عبد الحفيظ طاهر، ج١ ،ص٢٢٩،مكتبة الرشد، والعطار، حسن، حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع،ج١،ص٢٠٣، دار الفكر، والبناني (٢٠١١م) حاشية البناني على الجلال المحلي على جمع الجوامع ، ج١،ص١٩٥، المكتبة العصرية، بيروت، والعراقي، ولي الدين ابي زرعه (٢٠٠٠م) الغيث الهامع شرح جمع الجوامع، ج١، ص٥٦، دار الفاروق، مصر، والزركشي، محمد بن بهادر (٢٠٠٦م) تشنيف المسامع بجمع الجوامع لتاج الدين السبكي، تحقيق: عبد الله ربيع، سيد عبد العزيز،ج١،ص١٤٨، قرطبة، مصر، وابن الحاجب ،مختصر منتهى السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل، مصدرسابق،ج١ ،ص٢٠٤،ص٢٠٥،

[2] انظر: الأنصاري، زكريا، (٢٠٠٧م)، حاشية شيخ الاسلام زكريا الانصاري على شرح الامام المحلي على جمع الجوامع ، تحقيق: عبد الحفيظ طاهر، ج١ ،ص٢٢٩،مكتبة الرشد، والعطار، حسن، حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع،ج١،ص٢٠٣، دار الفكر، والبناني (٢٠١١م) حاشية البناني على الجلال المحلي على جمع الجوامع ، ج١،ص١٩٥، المكتبة العصرية، بيروت، والعراقي، ولي الدين ابي زرعه (٢٠٠٠م) الغيث الهامع شرح جمع الجوامع، ج١، ص٥٦، دار الفاروق، مصر، والزركشي، محمد بن بهادر (٢٠٠٦م) تشنيف المسامع بجمع الجوامع لتاج الدين السبكي، تحقيق: عبد الله ربيع، سيد عبد العزيز،ج١،ص١٤٨، قرطبة، مصر، وابن الحاجب ،مختصر منتهى السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل، مصدرسابق،ج١ ،ص٢٠٤،ص٢٠٥،

[3] ابن الحاجب، مختصر المنتهى الأصولي، مصدر سابق، ج١، ص٢٠٤.

والحقيقة أن محل النزاع يكمن في أن التصور من حيث التصور الحقيقي لا الكلام على مطلق التعريفات؛ لأنه لو كان كلامنا من قبيل ذلك لكان يعسر تحديد العلم على الوجه الحقيقي بعبارة محررة جامعة للجنس والفصل فيصعب ذلك في المدركات الحسية كرائحة المسك فكيف في الإدراكات؛ ولأن المنطقيين اشترطوا في الحد الجنس الأقرب وإن لم يوجد ذلك في العلم واشترطوا ذلك جميع الذاتيات [١]، وبناء على ذلك أي كون اختصاص تعريف العلم بالحقيقي.

أما المذهب الثاني : فهو أن العلم لا يحد يقول شيخ الإسلام زكريا الأنصاري: «قال إمام الحرمين والغزالي: العلم نظري لا يعرّف بالحقيقي، أي لا يحدّ بالحدّ الحقيقي لعسره، بل يعرّف بالقسمة كأن يقال: الاعتقاد أما جازم أو لا، والجازم أما مطابق أو لا، والمطابق أما ثابت أو لا، فخرج من القسمة: اعتقاد جازم مطابق ثابت، وخرج بالجزم: الظن، وبالمطابق: الجهل المركب وهو الاعتقاد الفاسد، وبالثابت: تقليد المصيب الجازم وهو الاعتقاد الصحيح؛ لأنه قد يزول بالتشكيك والمثال كأن يقال: العلم إدراك البصيرة المشابه لإدراك الباصرة، أو يقال هو كاعتقادنا أن الواحد نصف الاثنين»[٢].

ومن الجدير بالذكر أن مصطلح العلم يساوي ويناظر مصطلح الإدراك بناء على ما جاء في تعريفات علماء الأصول والمناطقة على حد سواء، كما جاء في تعريف ابن السمعاني في تعريفه للعلم بأنه: «إدراك المعلوم على ما هو به»[٣]، وكما جاء في شرح العطار على الخبيصي فقال: «العلم وهو الإدراك مطلقا» [٤].

ويقول العلامة المحلي: «والإدراك أي وصول النفس إلى المعنى بتمامه من نسبة أو غيرها بلا حكم معه من إيقاع النسبة أو انتزاعها تصور ويسمى علما أيضا»[٥].

أنواع الإدراك:

---

[١] انظر: الزركشي، البحر المحيط، مصدر سابق، ج١، ص ٥٢، وابن أمير الحاج، التقرير والتحبير، مصدر سابق ،ج١، ص٤١.

[٢] الأنصاري، زكريا بن محمد (٢٠١٢م) فتح الرحمن شرح لقطة العجلان، تحقيق: عدنان علي شهاب، ص١٢١، دار النور المبين، عمان.

[٣] الزركشي، البحر المحيط، مصدر سابق، ج، ص ٥٤.

[٤] العطار، حاشية العطار على شرح الخبيصي، مصدر سابق ، ص ١٦.

(٤) العطار، حاشية العطار على المحلي، مصدر سابق، ج١، ص٢٠٣.

أنواع الإدراك أربعة: إحساس، وتخيل، وتوهم، وتعقل، والإحساس مشروط لحضور المادة واكتناف الهيئات، وكون المدرَك جزئيا، والتخيل مجرد عن الأول، والتوهم عن الأولين، والتعقل عن الكل وتفصيل ذلك على ما يلي(١):

١. الإحساس: إدراك للشيء الموجود في المادة الحاضرة عند المدرِك على هيئات مخصوصة به، محسوسة من ألاين والوضع ونحو ذلك، فإنه يجرد نوعا من التجريد إذ لا تحل في الحاسة تلك للصورة بل مثال منها، إلا أن ذلك المثال إنما يكون إذا كان الخارج على قدر مخصوص وبعد مخصوص، ويناله مع تلك الهيئة والوضع.

فلو غاب عنه أو وقع له حجاب فإنه لا يدركه، فأخذ الصورة عن المادة ولكن مع اللواحق المادية، ومع وقوع نسبة بينها وبين المادة، إذا زالت تلك النسبة: بطل الأخذ، كإبصارك زيدا، فإن الحس لا يناله إلا مغمورا بغواش غريبة عن ماهيته لو تعينه لتوهم بدله بغيره لكان ذلك الإنسان، ولا يناله إلا بعلاقة وضعية بين حسه ومادته، وكذلك لو زال لم يدركه، فهو مشروط بحضور المادة، واكتناف الهيئات، وكون المدرك جزئيا(٢).

٢. التخيل: إدراك لذلك الشيء مع الهيئات المذكورة، ولكن في حالتي حضوره وغيبته، وأما التخيل فهو تبرئة الصورة المنتزعة عن المادة تبرئة أشد، فإن الخيال يأخذها عن المادة، بحيث لا تحتاج إلى وجود المادة، بل إذا بطلت المادة، أو غابت، فإن الصورة تكون ثابتة فيه، ولكن غير مجردة عن اللواحق المادية، ولهذا كانت الصورة في الخيال على حسب الصور المحسوسة، من تقدير ما، وتكيّف ما، ووضع ما، ولا فرق بينهما إلا عدم الاحتياج إلى حضور المادة لا غير(٣).

٣. التوهم: إدراك لمعاني غير محسوسة من الكيفيات والإضافات مخصوصة بالشيء الجزئي الموجود في المادة، أي أن التوهم: هو نيل المعاني التي ليست هي في ذواتها بمادية، وإن عرض لها أن تكون في مادة كالخير والشر والموافق والمخالف وما أشبه ذلك، ولو كانت هذه في ذواتها مادية لما عرضت إلا لجسم.

---

(١) انظر: الغزالي، معارج القدس، مصدر سابق، ص٦١، والتفتازاني، شرح المقاصد، مصدر سابق، ج٢، ص٣١١، وابن كمونه، الجديد في الحكمة، مصدر سابق، ج١، ص٣٠١.
(٢) انظر: الغزالي، معارج القدس، مصدر سابق، ص٦١، والتفتازاني، شرح المقاصد، مصدر سابق، ج٢، ص٣١١، وابن كمونه، الجديد في الحكمة، مصدر سابق، ج١، ص٣٠١.
(٣) انظر: المصادر نفسها.

والوهم وإن أدرك هذه، إلا أنه لا يدركها، إلا مخصوصة بالشيء الجزئي الموجود في المادة، وبالقياس إليها، وبمشاركة الخيال فيها، وهو كإدراك الشاة عداوة الذئب، وصداقة الولد، فإدراك الوهم وتجريده أتم وأكمل مما سبق فإنه يدرك المعنى عن اللواحق وغواشي الأجسام كالعداوة والمحبة والمخالفة والموافقة إلا أنه لا يدرك عداوة كلية ومحبة كلية بل يدرك عداوة جزئية بأن يعلم أن هذا الذئب عدو ومهروب عنه وإن هذا الولد صديق معطوف عليه[١].

١- التعقل: وهو إدراك الشيء من حيث هو هو، لا من حيث آخر سواء أخذ وحده أو مع غيره من الصفات المدركة، هذا النوع من الإدراك هو التعقل.

والإحساس مشروط بثلاثة أشياء: حضور المادة واكتناف الهيئات وكون المدرَك جزئيا، والتخيل مجرد عن الشرط الأول، والتوهم مجرد عن الأولين، والتعقل مجرد عن الجميع بمعنى أن الصورة تكون مجردة عن العوارض المادية الخارجية، وإن لم يكن بد من الاكتناف بالعوارض الذهنية مثل تشخصها من حيث حلولها في النفس الجزئية ومثل عرضيتها وحلولها في تلك النفس، ومقارنتها لصفات تلك النفس وفي كون هذه من العوارض الذهنية[٢].

الفرع الثاني المعرفة:

إن اقتران العلم بالمعرفة أدى إلى تداخل هذين المصطلحين مما اوجب التعريف بكل منهما.

أولا: معنى المعرفة بالمعنى اللغوي:

العين والراء والفاء أصلان صحيحان يدلّ أحدهما على تتابع الشيء متصلاً بعضه ببعض فالأول العُرْف عُرف الفرس، والأصل الآخر المعرفة والعرفان تقول عرف فلان فلاناً عرفاناً ومعرفة، وهذا أمر معروف، وهذا يدل على ما قلناه من سكونه إليه؛ لأن من أنكر شيئاً توحش منه ونبا عنه وعَرِفه بالكسر وعْرِفاناً علمته بحاسة من الحواسّ الخمس والمعرفة أسم منه ويتعدى بالتثقيل فيقال عَرّفتُهُ به فعَرفه وعرف المعرفة والعرفان إدراك الشيء بتفكر وتدبر، فجاءت المعاني

[١] انظر: المصادر السابقة.

[٢] المصادر نفسها.

السابقة تدور حول العلم والإدراك والسكون والحقيقة فهذه المعاني لا تعارض بينها فالتفكر والتدبر يقود إلى العلم والإدراك ومن ثم السكون إليه [١].

ثانيا: المعرفة بالمعنى الاصطلاحي:

تعريف الإمام الجرجاني: عرفها بقوله: «وهي إدراك الشيء على ما هو عليه وهي مسبوقة بجهل بخلاف العلم» [٢].

والناظر للمعرفة بالمعنيين اللغوي والاصطلاحي يجد الصلة الوثيقة بينهما وعن كونهما لا يخرجان عن الإدراك بغض النظر عن أنواع الإدراك وما هو اختلافه عن الإدراك الذي يوصف به العلم وهذا ما سوف أتناوله في الفرق بين العلم والمعرفة.

الفرع الثالث: الفرق بين العلم والمعرفة:

وجدت من العلماء من ساوى بين المعرفة والعلم، يقول التهانوي: «المعرفة تطلق على معان منها: العلم بمعنى الإدراك مطلقاً تصوراً كان أو تصديقاً» [٣].

والمعرفة هل هي مرادفة للعلم؟ أو بينهما خلاف؟

فبعد البحث في أقوال العلماء وجدتهم يميزون ويعطون الفروق بين المعرفة والعلم من النواحي الآتية:

أولاً: من ناحية نوع الإدراك:

---

(١) انظر: ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، مصدر سابق، ج٤، ص ٢٨١، والرازي، مختار الصحاح، مصدر سابق ج١، ص٤٦٧، والزبيدي، تاج العروس، مصدر سابق ج٤، ص ١٣٤، والأصبهاني، المفردات في غريب القرآن، مصدر سابق،ج١، ص،٦٥، وإبراهيم مصطفى، المعجم الوسيط، مصدر سابق ج٢، ص٥٩٥.

(٢) الجرجاني، التعريفات، مصدر سابق، ج١، ص ٢٨٣.

(٣) التهانوي، كشاف اصطلاحات العلوم والفنون، مصدر سابق ج٢، ص ١٥٨٣.

١ . المعرفة تتعلق بذات الشيء والعلم يتعلق بأحواله ولذلك جاء الأمر في القرآن الكرم بالعلم دون المعرفة كما في قوله تعالى ﴿ فَٱعۡلَمۡ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ ﴾[١] سورة محمد: ١٩.

٢ . المعرفة مسبوقة بجهل والعلم بخلافه، يقول الإمام الجرجاني: «وهي بخلاف العلم إذا العلم لا يستدعي سبق جهل بخلاف المعرفة فهي مسبوقة بجهل» [٢].

٣ . إن المعرفة من التصورات والعلم تصديق [٣].

٤ . العلم ما كان بدليل، والمعرفة ما كان فيها الإدراك أولياً بلا استدلال[٤]

٥ . إن العلم يكون بالسبب، والمعرفة بالجبلة، ولهذا تكون المعرفة في البهائم دون العلم.

وفي التنزيل: (مما عرفوا من الحق) المائدة: ٨٣ أي: علموا[٥].

٦ . وتطلق على مجرد التصور فتقابل العلم، فالعلم يطلق على مجرد التصديق فيشمل اليقيني والظني، وتطلق المعرفة على مجرد التصور الذي لا حكم معه، فعلى هذا تكون المعرفة قسيم العلم، وقيل: المعرفة فيما يكون مشعوراً بالحواس، والعلم غير ذلك، فهو مباين لها[٦].

ثانياً: من ناحية العموم والخصوص:

١ . المعرفة أخص بالمحسوسات والمعاني الجزئية والعلم أخص بالمعقولات والمعاني الكلية [٧].

٢ . المعرفة أخص من العلم من حيث إنها علم مستحدث أو انكشاف بعد لبس وأعم من حيث إنها يقين وظن وقد قيل المعرفة علم الشيء من حيث تفصيله، والعلم متعلق بالشيء مجملاً ومفصلاً فهو أعم [٨].

---

(١) ابن حميد، صالح بن عبد الله، نظرة النعيم في أخلاق الرسول الكريم، ط٤، ج٨، ص ٣٤٦٣، دار الوسيلة، جدة.
(٢) انظر: الجرجاني، التعريفات، مصدر سابق ج١، ص ٢٨٣، والدمشقي، عمر بن علي (١٩٩٨م) اللباب في علوم الكتاب، (١٤١٩هـ) ،تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض،ج٩، ص ٥٥، دار الكتب العلمية، بيروت.
(٣) البسيلي، أحمد بن محمد، التقييد الكبير في تفسير كتاب الله المجيد، ج١، ص ٥٧١،جامعة الإمام بن سعود. الرياض.
(٤) المرداوي، التحبير شرح التحرير في أصول الفقه، مصدر سابق، ج١، ص ٢٤٥.
(٥) انظر: المصدر السابق.
(٦) المرداوي، التحبير شرح التحرير في أصول الفقه، مصدر سابق، ج١، ص ٢٤٣، ٢٤٤.
(٧) المنياوي، محمود بن محمد (٢٠١١م) الشرح الكبير لمختصر الأصول من علم الأصول، ج١، ص ٦٠، المكتبة الشاملة، مصر.
(٨) المرداوي، التحبير شرح التحرير في أصول الفقه، مصدر سابق، ج١، ص ٢٤٣.

٣. المعرفة أعم، من حيث أنها تشمل العلم والظن، فكل بشر عالم عارف، وليس كل عارف عالماً، فإن الباري عالم ولا يوصف بأنه عارف[١].

[١] المرداوي، التحبير شرح التحرير في أصول الفقه، مصدر سابق، ج١، ص ٢٤٥.

المطلب الثاني: أقسام العلم:

لا بد من معرفة أقسام العلم للتعرف على كيفية حصول العلم في كل قسم من هذه الأقسام كون العملية العقلية تختلف ضمن كل قسم من أقسام العلم وينقسم العلم إلى قسمين:

١. **العلم القديم**: وهو العلم الذي لا يوصف بنظر ولا ضرورة لتعالي الله عن الضرورة والاحتياج إلى النظر، وهو واحد متعلق بالمعلومات على حقائقها تعلقاً سابقاً له حكم الإحاطة بمعلوماته، لا يتعدد بتعددها إذ ليس يتوقف على ارتسام صورها ولا يتجدد ولا يوصف بالكسب ولا بالضرورة، بل علم ضروري وواجب ذاتي[١].

٢. **العلم الحادث:** وينقسم إلى ضروري ونظري [٢].

وميدان بحثنا هو العلم الحادث المتمثل بالعلم الضروري والنظري.

الفرع الأول: العلم الضروري:

عرفنا أن العلم الضروري هو الإدراك البديهي الذي لا يتطلب تفكيرا حيث يحصل بدرك الحواس ولذلك سمي بالضروري، وقد قسم العلماء الضروريات إلى ستة أقسام:

١. **الأوليات:** وهي التي لا تخلو النفس عنها بمجرد تصور الطرفين وملاحظة النسبة بينهما كالحكم بأن الواحد نصف الاثنين والجسم الواحد لا يكون في مكانين في آن واحد[٣].

---

[١] انظر: الجويني، البرهان في أصول الفقه، مصدر سابق، ج١، ص٩٧، والباقلاني، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، مصدر سابق، ج١، ص٢٦، والزركشي، البحر المحيط، مصدر سابق ج١، ص٥٨، والسمعاني، منصور بن محمد بن عبد الجبار (١٩٩٩) قواطع الأدلة في الأصول، ط١، تحقيق: محمد حسن محمد حسن اسماعيل الشافعي، ج١، ص٢٢، دار الكتب العلمية، بيروت.

[٢] انظر: المصادر السابقة.

[٣] انظر: الغزالي، المستصفى في علم الأصول، مصدر سابق، ج١، ص ٣٦، والأنصاري، فتح الرحمن شرح لقطة العجلان، مصدر سابق، ص١٦٠ ، ص١٦١، والسبكي ،رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، مصدر سابق، ج١، ص ٣٠٩، وابن الحاجب، مختصر المنتهى الأصولي، مصدر سابق، ج ١، ص٢١١،وابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الرد على المنطقيين، ج١، ص ٤١٧، دار المعرفة، بيروت، وابن قدامه، عبد الله بن أحمد، روضة الناظر وجنة المناظر، ط٢، تحقيق: د. عبد العزيز عبد الرحمن السعيد،ج١، ص٢٢،جامعة الإمام محمد بن سعود، الرياض، والأحمد نكري، عبد رب النبي بن عبد رب الرسول، (٢٠٠٠م)، جامع العلوم في اصطلاحات الفنون، ط١، تحقيق: حسن هاني فحص، ج١، ص ١٥٩، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

٢. **المشاهدات:** وهي ما يحكم العقل به بالحس الظاهر مثل حكمنا بوجود الشمس وكونها حارة أو الحكم بالحواس الباطنة كعلم الإنسان بشبعه وجوعه وتسمى وجدانيات لأنها تشعرك بأحوالك[١].

٣. **الفطريات:** وهي القضايا التي تكون قياساتها معها وهي قضايا تكون تصورات أطرافها ملزومة لقياس يوجب الحكم بينه أو هي قريبة من الأوليات نحو الأربعة منقسمة بمتساويين وكل منقسم بمتساويين زوج[٢].

٤. **المجربات:** وهي ما يحكم بها العقل بواسطة الحس مع التكرار ولابد مع ذلك في الوقوع المتكرر على نهج واحد دائماً أو اكثرياً لم يكن اتفاقياً مثل قولنا: إن البنسلين يزيل التهابات معينة من الجسم[٣].

٥. **الحدسيات:** وهي القضايا التي يتم بها الحكم بحدس قوي من النفس يبدد الشكوك ويحصل به اليقين ولكن هذا الحكم لم يكن من التجربة وموجود بالقرائن مثل قولنا نور القمر مستفاد من الشمس؛ لاختلاف تشكلاته النورية بحسب اختلاف أوضاعه من الشمس قرباً وبعداً [٤].

٦. **المتواترات:** وهي القضايا التي يحكم بها العقل بواسطة كثرة شهادة المخبرين مستندين إلى عدد يستحيل تواطؤهم على الكذب مثل وجود مكة المكرمة وبغداد [٥].

الفرع الثاني: العلم النظري

وهو العلم الذي يحتاج إلى النظر والتأمل كما مر تعريفه ويطلق العلم النظري ويراد به التصور والتصديق لذلك لا بد من توضيح معاني كل منها:

أولا: التصور:

---

(١) انظر: المصادر السابقة.
(٢) انظر: المصادر السابقة.
(٣) انظر: المصادر السابقة.
(٤) انظر: المصادر السابقة.
(٥) انظر: الغزالي، المستصفى في علم الأصول،مصدرسابق،ج١، ص٣٦، والأنصاري، فتح الرحمن شرح لقطة العجلان، مصدر سابق، ص١٦٠،ص١٦١، ج١، ص٢٢، وابن الحاجب، مختصر المنتهى الأصولي، مصدر سابق، ج ١، ص٢١١،والسبكي، رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، مصدر سابق، ج١، ص٣٠٩،وابن تيمية، الرد على المنطقيين، مصدر سابق،ج١، ص٤١٧،والأحمد نكري، جامع العلوم في اصطلاحات مصدر سابق، ج١، ص ١٥٩،

هو إدراك ماهيّة وحقيقة الشيء المجرد من الأحكام، مع حصول صورة لهذا الشيء في الذهن أو العقل [١].

يقول العلامة الخبيصي: «فإن لم يكن العلم إذعاناً للنسبة فتصور ويقال له التصور الساذج، أما مورد التصور فهو يتعلق بكل شيء سواء كان مفرداً أم مركبا ناقصاً أم إنشاءً» [٢].

ثانياً: التصديق:

هو الحكم على ذلك الشيء بالنفي أو الإثبات [٣]، من خلال التعريف يتبين أن التصديق هو الحكم والاعتقاد بالشيء، فلو قيل: أن في المكتبة خمسين كتاباً وقمت بنفسك بالعدّ ورأيت خمسين كتاباً كما قيل، واعتقدت بذلك فهذا هو التصديق.

والتصديق ليس له إلا مورد واحد هو: إدراك النسبة في الجملة الخبرية على وجه الإذعان، فالعلم هو الإدراك مطلقاً إن كان إذعاناً للنسبة الحكمية، فتصديق إذعان النسبة إدراكها على وجه يطلق عليه اسم التسليم [٤].

ويوافق الإمام التفتازاني ما قاله الإمام الرازي حيث يقول: «إن التصديق هو الحكم مع ما يتعلق به من التصورات، لا الإدراك المقيد بالحكم»[٥].

ووجه قوله أن التصديق هو الحكم وليس الإدراك؛ لأنه يذكر في شرحه للمقاصد في عبارة سابقة: «قد اشتهر تقسيم العلم إلى التصور والتصديق واستبعده بعضهم لما بينهما من اللزوم إذ لا تصديق بدون تصور بل ذكروا أنه لا تصور بحسب الحقيقة بدون التصديق بالتحقيق»[٦].

فقوله الإدراك المقارن للحكم أو الإدراك الذي يلحقه الحكم كيف وأنه يذكر ذلك في معرض الاستدلال على كون التصور جزء منه، والتصديق مركب من تصورات أربعة، قال المرداوي: فكل

---

[١] انظر: الرازي، محمد بن عمر (١٩٨٤م) معالم أصول الدين، تحقيق: طه عبد الرؤوف،ج١، ص٢١، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، وزكريا الأنصاري، فتح الرحمن شرح لقطة العجلان، مصدر سابق ، ص١٢١، والتفتازاني، شرح المقاصد ، مصدر سابق ، ص٢٠٠، والسعدي، شرح العقائد النسفية، مصدر سابق، ص٣٥.

[٢] الخبيصي، شرح الخبيصي على تهذيب المنطق، مصدر سابق، ص ٢٦.

[٣] الرازي، معالم أصول الدين، مصدر سابق، ج١، ص ٢١.

[٤] العطار، حاشية العطار على شرح الخبيصي، مصدر سابق ،ص ١٦.

[٥] التفتازاني، شرح المقاصد، مصدر سابق، ص١٩٩.

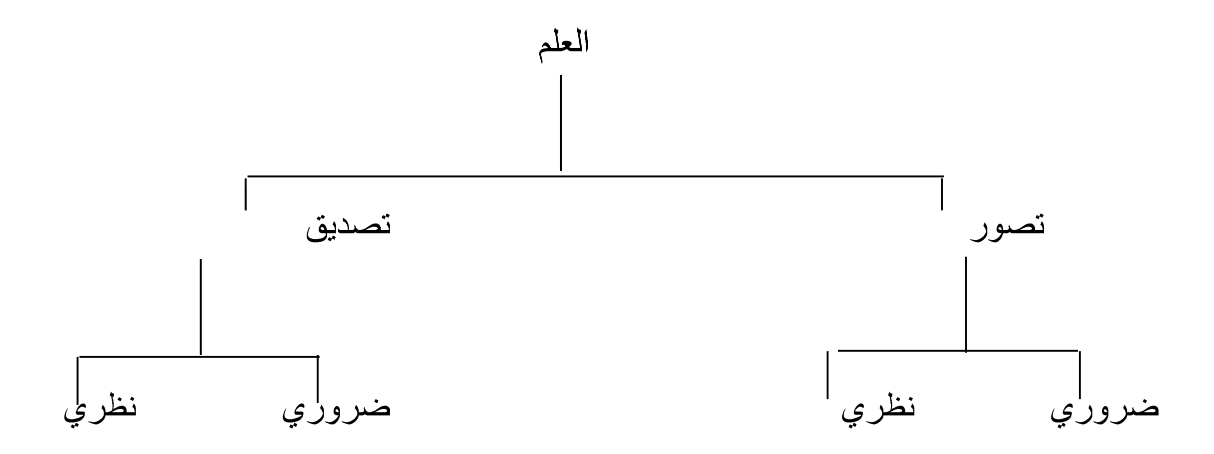
[٦] التفتازاني، شرح المقاصد، مصدر سابق، ص١٩٨.

تصديق متضمن من مطلق التصور ثلاثة تصورات: تصور المحكوم عليه، والمحكوم به من حيث هما، ثم تصور نسبة أحدهما للآخر، فالحكم يكون تصوراً رابعاً على ما قاله المحققون من هذا الفن؛ لأنه تصور تلك النسبة موجبه أو تصورها منفية [(١)].

ثالثا: أقسام التصور والتصديق:

وكل واحد من التصور والتصديق ضروري يحصل بلا طلب، ومطلوب لا يحصل إلا بالطلب فصارت الأقسام أربعة تصور ضروري، مطلوب، وتصديق ضروري، ومطلوب، ولزيادة الأمر بياناً أقول: ينقسم كل من التصور والتصديق إلى قسمين هما [(٢)]:

١. الضروري: وهو الإدراك البديهي الذي لا يتوقف حصوله على نظر وفكر وذلك مثل تصور مفهوم (الوجود) و (العدم)، ومثل التصديق الضروري (الواحد نصف الاثنين) و (الكل أعظم من الجزء).
٢. النظري: وهو الإدراك غير البديهي الذي يتوقف حصوله على نظر وفكر وذلك مثل تصور مفهوم (الروح) و (الجن) ومثل التصديق النظري: بأن زوايا المثلث تساوي زاويتين قائمتين [(٣)].



(١) المرداوي، التحبير شرح التحرير، مصدر سابق، ج١، ص ٢١٥.
(٢) تاج الدين السبكي، رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، مصدر سابق ، ج١، ص ٢٨٣،٢٨٤.
(٣) تاج الدين السبكي، رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، مصدر سابق ، ج١، ص ٢٨٣.

يقول العلامة عبد الملك السعدي: الضروري له معنيان[١]:

(ضروري) ما يحدثه الله في الإنسان من غير كسبه واختياره كعلم الإنسان بوجود نفسه.

(ضروري) ما يحصل بأول النظر من غير تفكير كالعلم بأن كل شيء أعظم من جزئه، فإنه يحصل بالعلم به بعد تصور الكل والجزء والأعظم.

الاستدلالي: منسوب إلى الاستدلال: وهو ما يحتاج فيه إلى نوع تفكير كالعلم بوجود النار عند رؤية الدخان.

الاكتسابي: منسوب إلى الكسب وهو ما يحدثه الله تعالى بالإنسان بواسطة كسبة ومباشرته أسبابه من الحواس والخبر الصادق، ونظر العقل (فالاكتسابي)أعم من الاستدلالي؛ لأن الاكتساب كما يكون بالنظر والتفكير يكون أيضا بواسطة الحواس والخبر الصادق ويقابله الضروري بالمعنى الأول[٢].

وفي قولنا للبديهي الذي لا يحتاج إلى تفكير ليس معناه أن يحصل العلم بجميع البديهيات إذ قد يكون الشيء بديهياً لا يحتاج إلى فكر ولكن يجهله الإنسان لفقدانه لأحد أسباب التوجه وهي:

١. سلامة الذهن، فإن سقيم الذهن قد يشك حتى في مثل طلوع الشمس.

٢. فقدان الشبهة، فإن الشبهة كثيراً ما تحصل في العلوم الفلسفية والجدلية تمنع عن الاعتراف البديهي.

٣. سلامة الحواس، فإن العلم بالبديهيات المتوقفة على الحواس الخمس وهي المحسوسات يتوقف على سلامة الحواس.

٤. عملية غير عقلية، فإن البديهي قد يحتاج إلى تجربة قصيرة أو طويلة بحيث لا يمكن للإنسان الاعتراف بالبديهي ما لم يحصل له تلك التجربة[٣].

---

[١] السعدي، عبد الملك عبد الرحمن، شرح العقائد النسفية، مصدر سابق، ص٣٧.
[٢] السعدي، عبد الملك عبد الرحمن، شرح العقائد النسفية، مصدر سابق، ص٣٧،ص٣٨.
[٣] انظر: المنطق ومناهج البحث، المجمع العلمي الإسلامي، مصدر سابق، ص ١٢.

المطلب الثالث: أسباب تحصيل العلم

الفرع الأول: وسائل تحصيل العلم:

بعد أن تعرفنا على العمليات العقلية التي يقوم بها المجتهد للحصول على الحكم الشرعي نصل إلى هذا المطلب لنتعرف على ما يتحصل من هذه العمليات من نتائج وهو العلم.

أولاً: أسباب تحصيل العلم.

يتحصل العلم بأحد هذه الثلاثة[١]:

١- الحواس.

٢- الخبر الصادق.

٣- العقل السليم.

فنلاحظ أن أوجه الحصر لهذه الوسائل كان دقيقاً فما كان منها من الخارج فهو الخبر الصادق والأخر أن أحدهما يخص المدرك وهو العقل والآخر غير المدرك وهي الحواس، وسنتعرف على كل واحدة منها بشكل مختصر.

أولاً: الحواس:

فالحواس جمع حاسة بمعنى: القوة الحساسة الضرورية بمعنى أن العقل حاكم بالضرورة بوجودها وهي عشرة حواس (خمس ظاهرة) وهي:

---

[١] انظر: الباقلاني، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، مصدر سابق، ج١، ص٧٥، والغزالي، معارج القدس، مصدر سابق، ج١، ص٤١، والأنصاري، فتح الرحمن شرح لقطة العجلان، مصدر سابق، ص٤٠، والصنعاني، إجابة السائل شرح بغية الآمل، مصدر سابق، ج١، ص٥٨، والأحمد نكري، دستور العلماء، مصدر سابق، ج٢، ص١٩٢، والسعدي، شرح العقائد النسفية، مصدر سابق، ص٢٥.

١. السمع: هي قوة مودعة في العصب المفروش في مؤخرة الصماخ تدرك بها الأصوات بواسطة دخول الهواء المتكيف بكيفية الصوت إلى الصماخ، بمعنى أن الله تعالى يخلق الإدراك في النفس عند ذلك، وفاقدها يسمى أصم[١].

٢. البصر: وهو قوة مودعة في العصبتين المجوفتين اللتين يتلاقيان ثم يفترقان فيتأديان إلى العينين يدرك بها الأضواء والألوان والأشكال والمقادير والحركات والحسن والقبيح وغير ذلك مما يخلق الله تعالى إدراكها في النفس عند استعمال العبد تلك القوة [٢].

٣. الذوق: هي قوة منبثة منتشرة في العصب المفروش على جرم اللسان تدرك بها الطعوم المخالطة للرطوبة اللعابية التي في الفم المطعوم ووصولها إلى العصب وموضعها اللسان[٣].

٤. الشم: هي قوة مودعة في الزائدتين الناتئتين في مقدم الدماغ الشبيهتين بحلمتي الثديين تدرك بها الروائح بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية ذي الرائحة الى الخيشوم وموضعها الخشم وفاقدها يسمى أخشم[٤].

٥. اللمس: وهو قوة منبثة في جميع البدن يدرك بها الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ونحو ذلك عند التماس والاتصال به[٥].

---

[١] انظر: الإيجي، المواقف، مصدر سابق، ج٢، ص٥٦٢، والأنصاري، فتح الرحمن شرح لقطة العجلان، مصدر سابق، ص٤٢،٤١، والتفتازاني، شرح التلويح على التوضيح مصدر سابق، ج٢، ص٣٥٥، وابن أمير الحاج، التقرير والتحبير، مصدر سابق، ج٢، ص٢١٤، والفتوحي، شرح الكوكب المنير، مصدر سابق، ج١، ص٤٠، والأحمد نكري، دستور العلماء، مصدر سابق، ج٢، ص٤، وكمونه، الجديد في الحكمة، مصدر سابق، ج١، ص٤٣٢، والسعدي، شرح العقائد النسفية، مصدر سابق، ص٢٧، ص٢٨.

[٢] انظر: المصادر نفسها.

[٣] انظر: المصادر نفسها.

[٤] انظر: المصادر نفسها.

[٥] انظر: المصادر نفسها.

أما الخمس الباطنة، وهي[١]:

١. الحس المشترك: وهو قوة في مقدم البطن الأول من الدماغ، تدرك صور المحسوسات بأسرها.
٢. المصورة: ويعبر عنها بالمتصرفة وهي قوة في مقدم البطن الأوسط المسمى بالدودة، تحلل وتركب الصور والمعاني، وتستعملها النفس على أي نظام تريد.
٣. والمتخيلة: ويعبر عنها بالخيال، وهي: قوة في مؤخرة البطن الأول، تحفظ صور المحسوسات.
٤. الوهمية: ويعبر عنها بالواهمة، وهي قوة في آخر البطن الأوسط، تدرك المعاني الجزئية كصداقة زيد وعداوة عمر.
٥. والحافظة: وهي قوة في البطن الأخير، تحفظ ما يدركه الوهم[٢].

فالإنسان بعد رؤية الشيء يغمض عينه فيدرك صورته في نفسه وهو الخيال ثم تبقى تلك الصورة معه بسبب شيء يحفظه وهو الجند الحافظ، ثم يتفكر فيما حفظه فيركب بعض ذلك إلى البعض، ثم يتذكر ما قد نسيه ويعود إليه ثم يجمع جملة معاني المحسوسات في خياله بالحس المشترك بين المحسوسات، ففي الباطن حس مشترك وتخيل وتفكر وتذكر وحفظ، والإدراك الحسي بالحواس

---

[١] انظر:المحبوبي، التوضيح على متن التنقيح، مصدر سابق،ج٢،ص٣٣٠، وأمير باد شاه، تيسير التحرير، مصدر سابق،ج٢، ص٣٥٣، وابن امير الحاج، التقرير والتحبير، مصدر سابق،ج٢، ص٢١٥، والآمدي، علي بن أبي علي بن محمد بن سالم ،غاية المرام في علم الكلام، تحقيق: حسن محمود عبد اللطيف،ج١،ص٢٣،المجلس الأعلى للشؤون، مصر، والغزالي، معارج القدس، مصدر سابق ،ج١، ص٤١، والسبكي، رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، مصدر سابق ، ج١، ص٢٦٨، والتفتازاني، شرح التلويح على التوضيح، مصدر سابق ،ج٢ ، ص٣٣٠، والتفتازاني، شرح المقاصد، مصدر سابق، ج١، ص٢٢٤، والشهرستاني، الملل والنحل، مصدر سابق، ج٢،ص٨،والإيجي، المواقف، مصدر سابق، ج١، ص٨٥.

[٢] انظر:المحبوبى، التوضيح على متن التنقيح، مصدر سابق،ج٢،ص٣٣٠، وأمير باد شاه، تيسير التحرير، مصدر سابق،ج٢، ص٣٥٣، وابن امير الحاج، التقرير والتحبير، مصدر سابق،ج٢، ص٢١٥، والآمدي، علي بن أبي علي بن محمد بن سالم ،غاية المرام في علم الكلام، تحقيق: حسن محمود عبد اللطيف،ج١،ص٢٣،المجلس الأعلى للشؤون، مصر، والغزالي، معارج القدس، مصدر سابق ،ج١، ص٤١، والسبكي، رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، مصدر سابق ، ج١، ص٢٦٨، والتفتازاني، شرح التلويح على التوضيح، مصدر سابق ،ج٢ ، ص٣٣٠، والتفتازاني، شرح المقاصد، مصدر سابق، ج١، ص٢٢٤، والشهرستاني، الملل والنحل، مصدر سابق، ج٢،ص٨،والإيجي، المواقف، مصدر سابق، ج١، ص٨٥.

الظاهرة أو الباطنة يدخل فيه المجربات لأن إدراكها يعتمد على ملاحظة الحس مضافا إليها تعميم عقلي يأتي عن طريق التمثيل [١].

فالحواس الظاهرة عليها إدراك ما يخصها من المحسوسات ثم نقل هذه المعلومات إلى الحواس الباطنة لتقوم بعملية الإدراك العقلي، وقد ورد ارتباط هذه الحواس بعمل العقل في القرآن الكريم، ولكنه ركزّ على حاستي السمع والبصر، قال تعالى:﴿ وَمَثَلُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ كَمَثَلِ ٱلَّذِى يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَآءً وَنِدَآءً ۚ صُمٌّۢ بُكْمٌ عُمْىٌ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ ﴾البقرة: ١٧١.

فهذه الآية تدل دلالة واضحة على الارتباط ما بين الحواس والعقل فحين انتفى عمل الحواس وأصابها (الصم والبكم والعمى) انتفى عمل العقل فجاء الوصف بأنهم لا يعقلون.

وكذلك ما يظهر جلياً من حسرة الكافرين يوم القيامة بعد تعرضهم للعذاب، قال تعالى: ﴿ وَقَالُواْ لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِىٓ أَصْحَـٰبِ ٱلسَّعِيرِ ﴾ الملك:١٠.

وفي تفضيل السمع على البصر يقول الإمام زكريا الأنصاري: «والأول: أي السمع أفضل من الثاني أي البصر لانفراده عنه بسماع كلام الله وغيره، وبمعرفة العلوم ولشموله سماع الشخص كلام من يراه ومن لم يراه، خلافا للحنفية في قولهم إن البصر أفضل من السمع؛ لأن ما يدرك به أكثر مما يدرك بالسمع كما مر، وقيل بالتسوية لتعارض دليلهما»[٢].

عندما عرّفنا العقل عند الحنفية بأنه: نور يضيء به طريق يبتدأ به من حيث ينتهي إليه درك الحواس، فابتداء درك الحواس ارتسام المحسوس في الحاسة الظاهرة ونهايته ارتسامه في الحواس

---

[١] انظر: الغزالي، محمد بن محمد، إحياء علوم الدنيا، ج٣، ص ٦، دار المعرفة، بيروت، والغزالي، معارج القدس، مصدر سابق، ج١، ص٤١، وأمير بادشاه، تيسير التحرير، مصدر سابق ، ج٢ ، ص٣٥٣ والإيجي، المواقف، مصدر سابق ، ج٢، ص٦٧، والتفتازاني، شرح المقاصد، مصدر سابق، ج٢، ص١٤، والأحمد نكري، دستور العلماء، مصدر سابق، ج٢، ص٤، وسعيد كمونه، الجديد في الحكمة، مصدر سابق ، ج١، ص٢٨٤، والميداني، عبد الرحمن حسن حبنكة (٢٠١١م) ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال ، ص١٣٤، دار القلم، دمشق.

[٢] الأنصاري، فتح الرحمن شرح لقطة العجلان، مصدر سابق، ص٤٤.

الباطنة وحينئذٍ بداية تعّرف القلب فيه بواسطة العقل بأن يدرك من المشاهد أو ينتزع الكليات من تلك الجزئيات المحسوسة [١].

وقد تكلم بعض العلماء عن الحواس باعتبارها من الوجوه التي يقع العلم عن طريقها المعلوم ضرورة، وأضاف لهذه الحواس حاسة كأنها تكون سادسة وهي حاسة توجد في النفس من غير هذه الحواس وذلك ما يشعر الإنسان به داخل نفسه وما يجده فيها من الصحة، والسقم، واللذة، والألم والغم، والفرح، والقدرة، والعجز، والإرادة، والكراهة، والإدراك، والعمى، ونجد ذلك مما يحدث في النفس مما يدركه المحب إذا وجد به، ومنه أيضاً العلم الواقع بقصد المتكلم إلى ما يقصده [٢].

وهناك أسباب أخرى لحصول العلم حيث قد يحصل عن طريق الحدس، والتجربة، ولا تذكر اكتفاء بالعقل؛ لأن مرجع جميع ذلك إليه حيث يحصل العلم بالشيء بالعقل نفسه بمجرد التفات أو انضمام حدس أو تجربة وجُعلت الحواسُ الظاهرة سببا للعلم دون الباطنة؛ لأنهم وجدوا الإدراكات تحصل عقب استعمال الحواس لا الظاهرة، ويشترك في ذلك أصحاب العقول كالإنسان وغيره كبقية الحيوانات لأجل ذلك جعلوا الحواس وسيلة وسببا مستقلا للعلم[٣].

ثانيا: الخبر الصادق: والخبر ما صح أن يقال في جوابه أي في جواب السؤال عنه صدق أو كذب ويعبر عنه بما يحتمل الصدق والكذب لذاته أي من حيث هو، إذ هو بالفرض نظرا إلى الواقع أما صادق أو كاذب بلا تردد؛ لأنه كلام يكون نسبته لخارج تطابقه تلك النسبة فيكون صدقا، أو لا تطابقه فيكون كذبا، وتأتي أهمية الخبر الصادق في أنه يوصل العلم للإنسان بالأمور الغيبية، فهذه الأمور لا يستطيع العقل إدراكها وهو يأتي بأنباء جديدة ومعرفة لم يسبق لنا علمها، قال الإسنوي: «الخبر إما صدق أو كذب، فالصدق هو المطابق للواقع، والكذب غير المطابق»[٤].

---

[١] التفتازاني، مسعود بن عمر (١٩٩٦م) شرح التلويح على التوضيح، أصول الفقه، تحقيق: زكريا عميرات، ج٢، ص ٣٢٨، دار الكتب العلمية، بيروت.

[٢] الباقّلاني، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، مصدر سابق، ص ٢٨،٣١.

[٣] السعدي، شرح العقائد النسفية، مصدر سابق، ص٢٨.

[٤] انظر: الأنصاري، فتح الرحمن شرح لقطة العجلان، مصدر سابق ، ص٤٩، والإسنوي، عبد الرحيم بن حسن، التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، ط١، تحقيق: د. محمد حسن هيتو، ج١، ص ٤٤، مؤسسة الرسالة، بيروت.

مدلول الخبر:

ومدلول الخبر في الإثبات الحكم بالنسبة في الخارج، كقيام زيد في قام زيد لا وقوعها، أي لا ثبوتها فيه وإلا أي ولو كان مدلوله وقوعها فيه لم يحتمل كذبا، وهذا ما رجحه الإمام الرازي وغيره، لكن رجح السعد التفتازاني عكس ذلك نظرا للأصل، اذ الأصل في الخبر الصدق والكذب احتمال عقلي، والأول اقعد نظرا لتعريفه، وإن تبعت السعد في اللب، ويقاس بالخبر في الإثبات الخبر في النفي فيقال على الأول مدلوله الحكم بانتفاء النسبة لا عدم وقوعها[١].

وهذا الخبر الصادق الذي يفيد العلم على نوعين[٢]:

النوع الأول : المتواتر الثابت على ألسنة قومٍ لا يتصور تواطؤهم على الكذب، ومصداقه وقوع العلم من غير شبهة وهو موجب للعلم الضروري كالعلم بالملوك الماضية في الأزمنة الخالية والبلدان النائية كوجود مكة وبغداد، فإن من لم يحسن الاكتساب ولا ترتيب المقدمات يدرك ذلك.

فلو لم يكن العلم بذلك ضرورياً لما آمنا بذلك، والمتواتر لفظا أو معنى سمي بذلك؛ لأنه لا يقع دفعة؛ بل على التعاقب والتوالي وهو أي: المتواتر أن يرووه جماعة أقلهم خمسة على الراجح يستحيل أي يمتنع عادة تواطؤهم أي: توافقهم على الكذب[٣].

---

[١] انظر: ابن أمير الحاج، التقرير والتحبير، مصدر سابق ،ج٢ ، ص٣٠٢، وأمير بادشاه، تيسير التحرير، مصدر سابق ،ج٣ ،ص٣٥،والأنصارى، شرح لقطة العجلان، مصدر سابق ، ص٥٠ ، ٥١، والأنصاري، غاية الوصول في شرح لب الأصول، مصدر سابق،ج١ ،ص٨٨، والزركشي البحر المحيط، مصدر سابق، ج٣، ص٢٨٩، والعطار، حاشية العطار على المحلي، مصدر سابق، ج٢، ص١٤٢، والقرافي، أحمد بن إدريس الصنهاجي (١٩٩٨م) الفروق أو أنوار البروق في أنواء الفروق، تحقيق :خليل المنصور،ج٢،ص٩٤،دارالكتب العلمية ،بيروت، والفتوحي، شرح الكوكب المنير، مصدر سابق،ج٢،ص٣٢٢، والمرداوي، التحبير شرح التحرير، مصدر سابق، ص١٧٢٧ .

[٢] انظر: الأنصاري، فتح الرحمن شرح لقطة العجلان، مصدر سابق، ٥٢، والسفاريني، لوامع الأنوار البهية، مصدر سابق، ج٢، ص ٤٣٨، والسعدي، شرح العقائد النسفية، مصدر سابق، ص٣٠.

[٣] انظر: الأنصاري، فتح الرحمن شرح لقطة العجلان، مصدر سابق، ٥٢، والسفاريني، لوامع الأنوار البهية، مصدر سابق، ج٢، ص ٤٣٨، والسعدي، شرح العقائد النسفية، مصدر سابق، ص٣٠.

النوع الثاني : خبر الرسول المؤيد بالمعجزة الخارقة المقرونة بالتحدي كما مرّ فيوجب العلم الاستدلالي للقطع بأن من أظهر الله تلك المعجزة على يده تصديقاً له في دعوى الرسالة لا يكون إلا صادقاً فيما أتى به من الأحكام [1].

فخبر الرسولﷺ يسبب يقينا جازما بواسطة الاستدلال، وعند ذلك يكون العلم الحاصل به مشابها للعلم الحاصل بالضرورة عن طريق الحواس السابقة، ووجه الشبه بينهما عدم حصول النقض والشك لدى العالم به فالعلم الحاصل بالأوامر التي جاء بها الرسولﷺ المؤيد بالمعجزة كما يحصل العلم لدينا بحرارة النار وضياء الشمس [2].

ثالثا: نظر العقل:

النظر وهو التأمل بالفكر في حال المنظور فيه ليعرف حكمة عن طريق حركة الذهن في المعقولات أي حركة كانت، سواء كانت في محسوس وهو التخيل أو في غيره، والحاصل من النظر نوعان وقد مر الكلام عنه ضمن الفصل الأول من هذه الأطروحة:

الأول: ضروري: يحصل بأول النظر من غير تفكر كالعلم بأن الكل أعظم من الجزء.

الثاني: نظري: يحتاج فيه إلى نوع تفكر كالعلم العالم حادث[3].

---

(١) انظر: التفتازاني، شرح العقائد النسفية ، مصدر سابق ، ص٢٨، والسفاريني، لوامع الأنوار البهية، مصدر سابق ، ج٢، ص ٤٣٨، والسعدي ، شرح العقائد النسفية ، مصدر سابق ، ص٣٣.
(٢) انظر: التفتازاني، شرح العقائد النسفية ، مصدر سابق ، ص٢٨، والسفاريني، لوامع الأنوار البهية، مصدر سابق ، ج٢، ص ٤٣٨، والسعدي ، شرح العقائد النسفية ، مصدر سابق ، ص٣٣.
(٣) انظر: التفتازاني، شرح العقائد النسفية،مصدر سابق، ص٣٢، والأنصاري، فتح الرحمن، مصدر سابق، ص٦٣، والسعدي، شرح العقائد النسفية، مصدر سابق، ص٣٦،٣٧.

المبحث الثاني: العمليات العقلية عند المجتهدين، وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: الاجتهاد

أولاً: التعريف بالمعنى اللغوي.

جهد: الجيم والهاء والدال أصله المشقة ثم يُحمَل عليه ما يقاربه يقال جَهَدْت نفسي وأجْهَدت والجُهْد الطاقة، والجهد بلوغك غاية الأمر الذي لا تألوا عن الجهد فيه تقول جَهْدتُ جُهْدي واجتهدت رأيي ونفسي حتى بلغت مجهودي، إذن فمادة: «جهد»، تدور حول بذل الوسع والمبالغة في استفراغ الطاقة في تحصيل الأمر الشاق [١].

ثانياً: الاجتهاد في اصطلاح الأصوليين:

وقد عرّف الأصوليون الاجتهاد بتعريفات عديدة منها:

١. **تعريف الإسنوي**: هو استفراغ الجهد في طلب شيء من الأحكام على وجه يحس من النفس العجز عن المزيد فيه [٢].

٢. **تعريف الإمام التفتازاني**: استفراغ الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي، وهذا هو المراد بالقول بذل المجهود لنيل المقصود[٣].

---

[١] انظر: الفراهيدي، العين، مصدر سابق، ج٣، ص ٣٨٦، وابن فارس، معجم مقاييس اللغة، مصدر سابق، ج١، ص ٤٣٣، والفيروزآبادي، القاموس المحيط، مصدر سابق، ج١، ص٣٥١، والزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، مصدر سابق، ج٧، ص٥٣٤، وابن منظور، لسان العرب، مصدر سابق، ج٣، ص١٣٣، والرازي، مختار الصحاح، مصدر سابق، ج١، ص١١٩، وابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج١، ص٤٨٦.

[٢] انظر: الإسنوي، نهاية السول شرح منهاج الوصول، مصدر سابق، ج٢، ص٣٠٧، البخاري، عبد العزيز بن أحمد بن محمد (١٩٩٧م) كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، تحقيق: عبد الله محمود محمد عمر، ط١، ج٢، ص٥٨١، دار الكتب العلمية، بيروت، والشوكاني، إرشاد الفحول إلي تحقيق الحق من علم الأصول، مصدر سابق، ج٢، ص٢٠٥، والسبكي، علي بن عبد الكافي، الإبهاج في شرح المنهاج على منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوي، ط١، ج ٣، ص٢٤٦، دار الكتب العلمية، بيروت،

[٣] انظر: التفتازاني، شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح، مصدر سابق، ج٢، ص ٢٤٥، والسبكي، رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، مصدر سابق، ج٤، ص٥٢٩.

وقد جاء تعريف الاجتهاد اصطلاحا في جميع كتب الأصول بمضمون واحد التقى في تعريف اعتبرته جامعا مانعا للإمام الشوكاني حيث عرّفه بأنه: «بذل الوسع في نيل حكم شرعي عملي بطريق الاستنباط» (١)، كونه حمل قيدا مهما جداً وهو (الاستنباط) كما جاء في التعريف كون هذا القيد من الأوصاف المهمة جداً للعقل عند الأصوليين، وهو بذلك يندرج ضمن مفهوم الاجتهاد وهو ما يسعى إليه البحث من جمع شتات أوصافٍ ومصطلحات توحي كثرتها على تعدد لوظائف مختلفة وهي ترجع في حقيقتها إلى عمل واحدة.

شرح التعريف:

فقوله (بذل الوسع) يخرج ما يحصل مع التقصير فإن معنى بذل الوسع أن يحس من نفسه العجز عن مزيد الطلب.

ويخرج (الشرعي) اللغوي والعقلي والحسي، فلا يسمى من بذل وسعه في تحصيلها مجتهداً اصطلاحا، وكذلك بذل الوسع في تحصيل الحكم العلمي (الاعتقادي) فإنه لا يسمى اجتهادا عند الفقهاء وإن كان يسمى اجتهادا عند المتكلمين.

ويخرج (بطريق الاستنباط) نيل الأحكام من النصوص ظاهراً، أو حفظ المسائل أو استعلامها من المفتي أو بالكشف عنها في كتب العلم، وإن كان يصدق عليه الاجتهاد اللغوي فإنه لا يصدق عليه الاجتهاد في الاصطلاح، والمعنى اللغوي والاصطلاحي كلاهما يتضمن نفس المعنى فكلاهما بذل الجهد والمشقة ولكن المعنى اللغوي جاء عاماً أما الاصطلاحي فخصه (باستنباط) الحكم الشرعي.

ثالثاً: أنواع الاجتهاد:

والاجتهاد يقسم إلى أنواع باعتبارات مختلفة (٢):

١. باعتبار محله.
٢. باعتبار القائم به.
٣. القبول والرد.

---

(٣) انظر: الشوكاني، إرشاد الفحول إلي تحقيق الحق من علم الأصول، مصدر سابق، ج٢، ص٢٠٥، والزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، مصدر سابق، ج٤ ، ص٤٨٨.

(٢) بولوز، محمد بولوز، ٢٠٠٧م، تربية ملكة الإجتهاد، ج١، ص ٢٦٣، رسالة دكتوراه، كلية الآداب، جامعة فاس.

فإذا تناولناه باعتبار محله يمكن تقسيمه إلى اجتهاد عام وخاص والعام ما يتناول جميع أبواب الفقه، والخاص ما يتناول باب معين كالقياس، أما إذا تناولناه باعتبار القبول والرد فالأول ما كان مقبولاً وهو المنضبط بضوابط الاجتهاد، وأما المردود فهو ما كان ناقصاً بالبحث أو ما كان من قبيل الرأي المذموم مثل تعمد مخالفة النصوص، أما إذا تناولناه باعتبار المجتهد نفسه: فهناك الاجتهاد المطلق بغض النظر عن المذهب، والثاني: الاجتهاد المقيد وهو ما كان ضمن مذهب معين.

وما دام الاجتهاد الأصولي يعني بذل الجهد في إقامة الأدلة واستنباط الأحكام استنادا عليها فلذلك كان المجتهدون إذا ما عرضت عليهم قضية غير منصوص عليها في القرآن الكريم والسنة النبوية نظروا إلى ثلاثة أمور:

أ. ما يتعلق بتحديد معنى النص المبحوث فيه من أجل معرفة ما إذا كان هذا النص يتناول في حكمه تلك القضية الحديثة المعروضة، وهذا هو النوع الأول من أنواع الاجتهاد الذي نطلق عليه اسم (الاجتهاد البياني).

ب. ما يتعلق بتحديد العلل الموجبة للأحكام في كل حكم بصورة خاصة كل تلك القضايا الجديدة المعروضة التي ليس فيها نص خاص بطريقة القياس، وهذا هو النوع الثاني من أنواع الاجتهاد الذي نطلق عليه أسم (الاجتهاد القياسي).

ج. ما يتعلق بتحديد روح الشريعة الإسلامية بصورة عامة وهذا هو النوع الثالث من أنواع الاجتهاد الذي نطلق عليه أسم (الاجتهاد الاستعلامي) [١].

لذلك يمكن القول بأن أنواع الاجتهاد الثلاثة البياني والقياس والاستعلامي شاملة لجميع أنواع الاجتهاد الأخرى بالاعتبارات المختلفة التي ذكرناها.

رابعا: الفرق بين الاجتهاد والقياس

اختلفت آراء العلماء في الاجتهاد والقياس هل هما مترادفان؟، أو هما مفترقان؟

---

[١] حمادو، نذير (٢٠٠٩م) الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي، ط١،، ص ٦٤، دار ابن حزم، بيروت، لبنان.

فذهب الإمام الشافعي إلى أن الاجتهاد هو القياس حيث نص في كتابه «الرسالة» على ذلك: «قلت هما أسمان لمعنى واحد»[١]، اما الراي الاخر على أن الاجتهاد يختلف عن القياس؛ لأنه أعم فيكون الاجتهاد بالنظر في العمومات ودقائق الألفاظ وسائر طرق الأدلة، فالقياس أحد طرق الأدلة، وأنقل رد الإمام الغزالي بهذا الصدد : «وقال بعض الفقهاء القياس هو الاجتهاد وهو خطأ؛ لأن الاجتهاد أعم من القياس؛ لأنه قد يكون بالنظر في العمومات ودقائق الألفاظ وسائر طرق الأدلة سوى القياس، ثم إنه لا يُنبئ في عرف العلماء إلا عن بذل المجتهد وسعه في طلب الحكم ولا يطلق إلا على أمر يجهد نفسه ويستفرغ الوسع فمن حمل خردلة لا يقال اجتهد ولا ينبئ هذا عن خصوص معنى القياس بل عن الجهد الذي هو حال القياس فقط»[٢].

وقال البخاري الحنفي: «وذكر في القواطع أنه أختلف في الاجتهاد فقال علي بن أبي هريرة: الاجتهاد والقياس واحد، ونسبة إلى الشافعي رحمه الله، وقد أشار إليه في كتاب الرسالة وأما الذي عليه جمهور الفقهاء فهو أن الاجتهاد أعم من القياس»[٣].

والذين قالوا بوجود تباين بين القياس والاجتهاد ذكروا بعض الفروق بينهما أوجزها على الوجه الآتي:

١. إن الاجتهاد أعم من القياس؛ لأنه يشمل الاجتهاد فيما لا نص فيه وفيما فيه نص بخلاف القياس فإنه اجتهاد فيما لا نص فيه فهو أخص من الاجتهاد، وعلى ذلك فكل قياس اجتهاد وليس العكس، وأيضاً فإن الاجتهاد يشمل القياس والاستحسان والمصالح المرسلة والاستصحاب وغير ذلك.
٢. مجال الاجتهاد أوسع من مجال القياس لأن مجال الاجتهاد كل الوقائع سواء ورد بها نص أم لم يرد أما القياس فهو مقصور على للوقائع التي لم يرد فيها نص.
٣. إن الاجتهاد يتناول جميع الأحكام الشرعية بخلاف القياس فإنه لا يستخدم في الأحكام التي لا مجال للعقل فيها وهي غير معقولة المعنى وعلى هذا قالوا بأن القياس لا يجري في العبادات والحدود والكفارات[٤].

---

(١) الشافعي، محمد بن إدريس، الرسالة، تحقيق: أحمد محمد شاكر، ج١، ص ٤٧٧، دار الكتب العلمية، بيروت.
(٢) الغزالي، المستصفى في علم الأصول مصدر سابق، ج١، ص ٢٨١.
(٣) البخاري، كشف الأسرار، مصدر سابق، ج٣، ص ٣٩٦.
(٤) انظر: الغزالي، المستصفى، مصدر سابق، ج١، ص٢٨١، وبولوز، تربية ملكة الاجتهاد، مصدر سابق، ج١، ص ٢٦٣.

المطلب الثاني: الرأي

الفرع الأول: التعريف بالمعنى اللغوي والاصطلاحي.

أولاً: التعريف بالمعنى اللغوي:

الراء والهمزة والياء أصلٌ يدلُّ على نظرٍ وإبصارٍ بعينٍ وبصيرة فالرَّأي ما يراه الإنسانُ في الأمر وجمعه الآراء والرِّئيُ: ما رأت العينُ مِن حال حسنة والعرب تقول رَيْثه في معنى رأيْته وتراءى القوم، إذا رأى بعضهم بعضاً وراءى فلانٌ يُرائي وفعَل ذلك رئاء النّاس وهو أن يَفعل شيئاً ليراه النّاس والرُّؤْيا معروفة والجمع رُؤىً [١].

ثانياً: تعريف الرأي اصطلاحا:

تعريف القاضي عبد الوهاب البغدادي: ما يُتوصَّل به إلى الحكم الشرعي من جهة الاستدلال والقياس [٢].

تعريف الدكتور فتحي الدريني: بذل الجهد العقلي من ملكة راسخة متخصصة لاستنباط الحكم الشرعي العملي من الشريعة نصاً وروحاً، والتبصر بما عسى أن يسفر تطبيقه من نتائج على ضوء من مناهج أصولية مشتقة من خصائص اللغة وقواعد الشرع أو روحه العامة في التشريع [٣].

وهنا نلحظ تقارب مضموني التعريفين اللغوي والاصطلاحي في التبصر والرؤية في الأمر بعد بذل الجهد العقلي لاستنباط الحكم الشرعي العملي من الشريعة.

---

(١) انظر: ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، مصدر سابق ج٢، ص ٤٧٢، والرازي، مختار الصحاح، مصدر سابق، ج١، ص٢٦٧، وابن منظور، لسان العرب، مصدر سابق، ج١٤، ص٢٩١، والفراهيدي، العين، مصدر سابق، ج٨، ص٣٠٦.

(٢) السيوطي، عبد الرحمن (١٤٠٣هـ) الرد على من أخلد إلى الأرض، ص٦٧، دار الكتب العلمية، بيروت.

(٣) الدريني، فتحي (١٩٨٥م) المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع، ج١، ص ١٧، الشركة المتحدة للتوزيع.

أقسام الرأي:

من خلال استعراض أقوال العلماء يتبين أن الرأي يقسم إلى قسمين: محمود ومذموم[١].

١. **الرأي المحمود:** هو الرأي الذي يتفق مع الأصول العامة والفهم القويم المجرد وعليه تحمل الآثار المروية عن الصحابة ومن بعدهم من التابعين والأئمة فقد روي عن كثير منهم الفتيا والقضاء، والاستدلال به.

كقول سيدنا أبي بكر حين سُئل عن الكلالة فقال أقول فيها برأيي فإن يكن صواباً فمن الله وإن يكن خطأ فمني ومن الشيطان الكلالة ما عدا الوالد والولد[٢].

٢. **والرأي المذموم**: هو قول بمجرد التشهي لا دليل عليه، بل هو مجرد خرص وتخمين وافتراض، وعليه تحمل سائر الآثار الواردة في الموضوع[٣].

كما روي عن سيدنا أبي بكر الصديق رضي الله تعالى عنه قال: «أي أرض تقلني، وأي سماء تظلني إن قلت في آية من كتاب الله برأيي، أو بما لا أعلم[٤].

---

(١) القرطبي، يوسف بن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله، ج٢، ص ٥٥، دار الفتح للطباعة والنشر والتوزيع، مصر.

(٢) انظر:البخاري ، كشف الأسرار، مصدر سابق ،ج٤ ، ص٣٢، والإسنوي، نهاية السول شرح منهاج الوصول، مصدر سابق، ج٢، ص ١٢٩، وأمير باد شاه، تيسير التحرير، مصدر سابق ، ج٤ ، ص٣٠١، وابن أمير الحاج، التقرير والتحبير، مصدر سابق،ج٣،ص٤١٢، والآمدي، الإحكام في أصول الأحكام ،مصدر سابق،ج٤، ص٤٤، والرازي، المحصول، مصدر سابق ،ج٦ ، ص٧٤، والغزالي، المستصفى، مصدر سابق ، ج١،٢٨٧، والبصري ، المعتمد في أصول الفقه ، مصدر سابق ،ج٢ ، ص٣٨٢، والسبكي، الإبهاج في شرح المنهاج ،مصدر سابق ، ج٣ ،ص١٣،وابن قدامه، روضة الناظر وجنة المناظر ،مصدر سابق ،ج١ ، ص٢٨٠ وابن حزم ، الأحكام في أصول الأحكام، مصدر سابق،ج٤،ص٤٤.

(٣) انظر: السفاريني، لوامع الانوار البهية، مصدر سابق، ج١، ص٨، والشاطبي، الموافقات، مصدر سابق، ج٤، ص٢٨٠، والشاطبي، إبراهيم بن موسى (١٩٩٢م) الاعتصام، تحقيق: سليم الهلالي، ط١، ج ١، ص١٣٣، دار ابن عفان، السعودية، والقطان، مناع (١٩٨٥م) التشريع والفقه الإسلامي تاريخاً ومنهجاً، ط٦، (١٤٠٦هـ)، ص ١٧٢ ،١٧٣، مؤسسة الرسالة.

(٤) أخرجه: البغوي، الحسين بن مسعود الفراء (١٩٨٣م) شرح السنة، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، ومحمد زهير الشاويش، ط٢، باب الخصومة في القرآن، ج١، ص٢٦٤، المكتب الإسلامي، دمشق، بيروت، والحافظ ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني (١٣٧٩هـ) فتح الباري شرح صحيح البخاري، تحقيقك محي الدين الخطيب، ترقيم: محمد فؤاد عبد الباقي، ط١، كتاب التمني، باب ما يكره من كثرة السؤال، ج١٣، ص٢٧١، دار المعرفة، بيروت، وأعله الحافظ بالانقطاع.

والحقيقة إن للإمام ابن القيم تقسيم نفيس للرأي يقول فيه: «وإذا عرف هذا فالرأي ثلاثة أقسام: رأي باطل بلا ريب ورأي صحيح ورأي هو موضع اشتباه والأقسام الثلاثة قد أشار إليها السلف فاستعملوا الرأي الصحيح وعملوا به وأفتوا به وسوغوا القول به، وذموا الباطل ومنعوا من العمل والفتيا والقضاء به وأطلقوا ألسنتهم بذلك وذم أهله، والقسم الثالث سوغوا العمل والفتيا والقضاء به عند الاضطرار إليه حيث لا يوجد منه بد ولم يلزموا أحدا العمل به ولم يحرموا مخالفته ولا جعلوا مخالفه مخالفاً للدين) [١].

ثالثا: الفرق بين الرأي والقياس والاجتهاد:

١. هل الرأي هو القياس؟ أو هما متباينان؟ لكل واحد منها معنى يختص به، وقد ذهب الإمام ابن القيم إلى أن الرأي هو القياس حيث يقول: «قيل لابن المبارك متى يفتي الرجل؟ قال إذا كان عالماً بالأثر بصيراً بالرأي، وقيل ليحيى بن أكثم: متى يجب للرجل أن يفتي؟ فقال: إذا كان بصيراً بالرأي، بصيراً بالأثر، قلت: يريدان بالرأي القياس الصحيح، والمعاني، والعلل الصحيحة التي علق الشارع بها الأحكام وجعلها مؤثرة فيها طرداً وعكساً» [٢].

وقد ذهب إلى هذا الإمام السرخسي حيث قال: «وكذلك حال رسولنا صلى الله عليه وسلم في العمل بالرأي في الأحكام؛ ولأنه عليه السلام كان ينصب أحكام الشرع ابتداء والرأي لا يصلح لنصب الحكم به ابتداء وإنما هو لتعدية حكم النص إلى نظيره مما لا نص فيه كما في حق الأمة؛ لأنه لا يجوز لأحد استعمال الرأي في نصب حكم ابتداء» [٣].

وقيل الرأي هو القياس ولهذا سمي أصحاب أبي حنيفة أصحاب الرأي[٤]، بينما ذهب بعض الأصوليون إلى أن الرأي أعم من القياس حيث يرى فريق من العلماء بأن الرأي هو التفكر والقياس

---

(١) انظر: ابن القيم، محمد بن أبي بكر (١٩٧٣م) إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق: طه عبد الرؤوف، ج١، ص ٦٧، دار الجيل، بيروت، والجيزاني، محمد حسين، معالم أصول الفقه، مصدر سابق ج١، ص٤٧٠، والتميمي، محمد بن خليفة، حقوق النبي صلى الله عليه وسلم على امته، ط١، ج١، ص٢٤٠، مطبعة اضواء السلف، السعودية.

(٢) ابن القيم، إعلام الموقعين، مصدر سابق، ج١، ص ٤٧.

(٣) السرخسي (١٩٩٣م) أصول السرخسي، ط١، ج٢، ص ٩٢، دار الكتب العلمية، بيروت.

(٤) العكبري، الحسن بن شهاب، (١٩٩٢م) رسالة في أصول الفقه، ط١، تحقيق: موفق بن عبد الله، ج١، ص١٢٥، المكتبة المكية.

والإلحاق، فالرأي أعم من القياس [١] وإلى ذلك ذهب الإمام الرازي بقوله: «لا نسلم أن الرأي هو القياس والدليل عليه من وجوه:

الأول: أنه يقال رأى يرى رؤية ورأيا فدل هذا على أنه مرادف للرؤية فإذا ثبت ذلك وجب أنّ لا يكون حقيقة في القياس دفعا للاشتراك، وإذا ثبت أنه ما كان في أصل اللغة للقياس وجب ألا يكون في عرف الشرع له؛ لأن النقل خلاف الأصل[٢].

الثاني: لو كان الرأي اسما للقياس لكان اللفظ المشتق منه دليلا على القياس وكان يجب أن يكون قولنا: فلان يرى كذا معناه أنه يقيس ومعلوم أن ذلك باطل؛ لأن من يذهب إلى الرؤية والصفات وخلق الأعمال يجوز أن يحكى عن نفسه أنى أرى القول بهذه الأشياء وعمن يشاركه في المذهب إنه يرى القول بها[٣].

الثالث: إنكم رويتم عن أبي بكر رضي الله عنه أنه قال في الكلالة:(أقول فيها برأيي) ومعلوم أن تفسير اللفظة اللغوية لا يكون بالقياس فثبت بهذه الوجوه الثلاثة أن الرأي ليس اسما للقياس[٤].

وبناء على ما تقدم أستطيع القول أن الرأي موافق للقياس إذا ما قصدنا بهم الحنفية الذين يقولون عنهم أصحاب الرأي، وما ذلك إلا أن الرأي هنا هو القياس، كما ذهب إلى من قال بذلك؛ لأنه معرفة علل التشريع طردا وعكسا ومعرفة الغايات التشريعية التي تقف وراء النص وليس المراد به الرأي المجرد كما هو المتبادر إلى الذهن عند من يزعم القول بذلك دون التحقيق.

وأما ما ورد من أدلة القائلين بأن القياس غير الرأي فهذا ما لا ننفيه وذلك بحسب ما تقدم من أدلة القائلين بأن الرأي هو أعم من القياس ولكننا لا نقصد به الرأي المجرد عن الدليل إذا ما قصدنا بهم الحنفية وبذلك أستطيع القول بأن الرأي هو القياس سواء كان القياس الجلي أو القياس الخفي والذي يطلق عليه الاستحسان وهذا الرأي بالمعنى الأخص، والرأي بالمعنى الأعم بحسب ما تبين من أدلة القائلين بذلك كونه هو التفكر والقياس والإلحاق.

---

[١] ابن حزم، الصادع، مصدر سابق، ص ٣٥.
[٢] الرازي، المحصول في علم الأصول، مصدر سابق، ج٥، ص١٠١.
[٣] المصدر السابق .
[٤] الرازي، المحصول في علم الأصول، مصدر سابق، ج٥، ص١٠١،ص١٠٢.

٢. الفرق بين الرأي والاجتهاد:

بعد أن بيّنا الفرق ما بين الرأي والقياس من جهةٍ، والاجتهاد والقياس من جهةٍ أخرى بقي لي أن أبين الفرق ما بين الرأي والاجتهاد، فهل الاجتهاد والرأي هما بمعنى واحد كونهما عملياً يؤديان نفس الوظيفة في بذل الجهد العقلي وإعمال النظر وبذل الوسع لإدراك الحكم التشريعي.

فذهب الإمام الشوكاني بأن الاجتهاد أعم من الرأي؛ لأنه بعمومه يشمل القياس وهذا ما لا يطلق على الرأي كونه أخص، فالقياس لا يعتبر فرداً من الرأي بل من الاجتهاد وفي هذا يقول: «فلابد من حمل الاجتهاد في الرأي على ما عدا القياس فلا يكون الحديث حجة لإثباته، واجتهاد الرأي كما يكون باستخراج الدليل من الكتاب والسنة يكون بالتمسك بالبراءة الأصلية أو بأصل الإباحة في الأشياء» [١]، وأنا بدوري أرجح ما تبناه الإمام الشوكاني برأيه القائل: بأن الاجتهاد أعم من الرأي

---

[١] الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، مصدر سابق، ج٢، ص ١٠٠٠.

المطلب الثالث: الاستدلال والنظر

الفرع الأول: الاستدلال

أولاً: الاستدلال لغة:

طلب الدليل [١]، وإذا كان الاستدلال طلب الدليل والدليل المرشد وما به الإرشاد وما يلزم من العلم به العلم بآخر، فالاستدلال هو طلب الإرشاد والوصول إلى المطلوب [٢].

ثانيا: تعريف الاستدلال اصطلاحا:

عرّف الأصوليون الاستدلال بتعريفات كثيرة، لذلك اخترت منها تعاريف عسى أن يكون ما سواها راجعاً إلى معانيها:

١. **تعريف الآمدي**: دليل ليس بنص ولا إجماع ولا قياس [٣].

شرح التعريف: (دليل) وهو ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري، وقوله دليل جنس يدخل تحته جميع الأدلة سواء كانت الأصلية الأربعة المتفق عليها أو غيرها، وقوله ليس بنص ولا إجماع ولا قياس قيود لعدم دخولها في الاستدلال.

٢. **تعريف الإمام الغزالي:**

معنى مشعر بالحكم مناسب له فيما يقتضيه الفكر العقلي من غير وجدان أصل متفق عليه والتعليل المنصوب جارٍ فيه [٤].

---

[١] انظر: الكفوي، الكليات، مصدر سابق، ج١، ص١٠٩، والصنعاني، إجابة السائل شرح بغية الآمل، مصدر سابق، ج١، ص٢١٤، والمرداوي، التحبير شرح التحرير، مصدر سابق، ج٨، ص٣٧٣٩.

[٢] المناوي، التوقيف على مهمات التعاريف، مصدر سابق، ج١، ص ٣٤٠.

[٣] انظر: الآمدي، الاحكام في أصول الاحكام، مصدر سابق، ج٤، ص٦٤، والأنصاري، غاية الوصول شرح لب الأصول، مصدر سابق، ج١، ص١٤٨، والعطار، حاشية العطار على المحلي، مصدر سابق، ج٢، ص٣٨٢، والشاطبي، الاعتصام، مصدر سابق، ج٣، ص٢٧٧، والمرداوي، التحبير شرح التحرير، مصدر سابق، ج٨، ص٣٧٣٩، والفتوحي، شرح الكوكب المنير، مصدر سابق، ج٣، ص٧.

[٤] انظر: الجويني، البرهان في أصول الفقه، مصدر سابق، ج٢، ص ٧٢١، والسمعاني، قواطع الأدلة في أصول الفقه، مصدر سابق، ج٢، ص٢٥٩، والزركشي، البحر المحيط، مصدر سابق، ج٢، ص٧٢١، والشوكاني، إرشاد الفحول، مصدر سابق، ج٢، ص٧٢١.

شرح التعريف:

المعنى: صورة ترتسم بالذهن من قبيل التصورات يقابلها لفظ وهو هنا جنس يشمل جميع المعاني، و(مشعر بالحكم) دالاً على الحكم فالإشعار هنا للدلالة، والحكم: خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير أو المنع أما قيد الحكم هنا لإخراج غير الشرعي، وقوله (مناسب له فيما يقتضيه الفكر العقلي) ناسب الأمر أو الشيء لائمه فهو ملائم لما يجلب المصلحة في إطار علل التشريع.

أما قيد (الفكر العقلي) ليبين ميدان الاستدلال فيما دون النصوص، (من غير وجدان أصل متفق عليه): فهذا القيد لإخراج الأصول المتفق عليها الأربعة، وإنما يعوّل على المعاني الكلية المستنبطة من هذه الأصول، وقوله (والتعليل المنصوب جار فيه): وهذا القيد جاء نتيجة طبيعية لمقدماته فهو قائم على التعليل المراعي للمصلحة، وبالنظر في هذه التعاريف وبشكل عام نستطيع القول إنه يمكن الخروج بمعنيين رئيسيين للاستدلال:

١. **المعنى العام:** وهو إقامة الدليل مطلقاً على الواقعة من أجل الخروج بالحكم الشرعي.
٢. **المعنى الخاص:** وهو ما ليس بنص ولا إجماع أو قياس وفي هذا إشارة إلى أنه دليل خامس بالإضافة إلى الأدلة المعتبرة ولكن هذا الدليل قد تعددت الإطلاقات عليه بحسب توسع كل مذهب من المذاهب في نوع من الأدلة فتارة يسمى استصحاب أو مصلحة مرسلة أو استحسان.

الفرع الثاني: النظر

أولاً: تعريف النظر بالمعنى اللغوي والاصطلاحي:

التعريف لغة:

«نظر» النون والظاء والراء أصلٌ صحيح ترجع فروعه إلى معنى واحد وهو تأمل الشيء ومعاينته، ثم يستعار ويتسع فيه، فيقال: نظرت إلى الشيء أنظر إليه، إذا عاينته ويقولون نَظُرته وتقول نظرت إلى كذا وكذا من العين ونظر القلب [١].

---

[١] انظر: ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، مصدر سابق، ج٥، ٣٥٥، والرازي، مختار الصحاح، مصدر سابق، ج١، ص٦٨٨، وابن منظور، لسان العرب، مصدر سابق، ج٥، ص٢١٥، والفراهيدي، العين، مصدر سابق، ج٨، ص١٥٤، والزبيدي، تاج العروس، مصدر سابق، ج١٤، ص ٢٤٥.

تعريف النظر اصطلاحا:

هو الفكر المؤدي إلى علم أو ظن [١].

ثانياً: علاقة النظر بالفكر:

مر في تعريف النظر بأنه الفكر المؤدي إلى علم أو ظن، فهل النظر هو الفكر؟ وما هي العلاقة بينهما؟

يقول الإمام التهانوي: «والتحقيق الذي يرفع النزاع من المتقدمين والمتأخرين هو أن الاتفاق واقع على أن النظر والفكر فعل صادر عن النفس لاستحصال المجهولات من المعلومات ولا شك أن كل مجهول لا يمكن اكتسابه من أي معلوم أتفق، بل لابد له من معلومات مناسبة إياه كالذاتيات في الحدود، واللوازم الشاملة في الرسوم، والحدود الوسطى في الاقترانيات، وقضية الملازمة في الشرطيات، ولا شك أيضا في أنه لا يمكن تحصيله من تلك المعلومات على أي وجه كان، بل لابد هناك من ترتيب معين فيما بينهما ومن هيئة عارضة لها بسبب ذلك الترتيب »[٢].

ومن خلال ما تقدم نستطيع القول إن النظر والفكر عمليتان عقليتان يكاد أن يقال إنه لا فرق بينهما إلا من حيث العموم والخصوص؛ لأن المحصلة والنتيجة واحدة وهي حصول المعرفة بالمجهول بعد أن كان مجهولاً عن طريق ترتيب معلومات، يقول الإمام الجويني: «الفكر هو انتقال النفس من المعاني انتقالا بالقصد وذلك قد يكون بطلب علم أو ظن فيسمى نظرا، وقد لا يكون كأكثر حديث النفس فلا يسمى نظرا بل تخيلاً وفكرا والفكر أعم من النظر» [٣].

وبعد أن بينا أن الفكر أعم من النظر ينبغي أن نحدد ما وجه العموم والخصوص بينهما فوجه العموم للتفكير من خلال استحضار المقدمتين العقليتين قبل الوصول إلى العلم يقول الإمام الغزالي: «وفكرك الذي هو عبارة عن إحضارك الأصلين في الذهن وطلبك التفطن لوجه لزوم العلم ثالث من العلمين الأصليين هو النظر فإذن عليك في درك العلم المطلوب وظيفتان: إحداهما إحضار الأصليين

---

[١] انظر: الإيجي، المواقف، مصدر سابق ج١، ص١١٩، والزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، مصدر سابق، ج١، ص٣٣.
[٢] التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، مصدر سابق، ج٢، ص ١٧٠٧.
[٣] الزركشي، البحر المحيط، مصدر سابق ج١، ص ٤٢.

في الذهن وهذا يسمى فكراً والآخر تشوقك إلى التفطن لوجه لزوم المطلوب من ازدواج الأصلين وهذا يسمى طلباً» [١].

فوجه العموم للتفكير من خلال استحضار المقدمتين ثم الوصول إلى الاستنتاج فبناء النتيجة على هاتين المقدمتين تسمى عملية التفكير والاستحضار المجرد من النتيجة تسمى عملية النظر.

ثالثاً: استلزام النظر الصحيح والفاسد:

القائلون بأن النظر الصحيح المقرون بشرائطه يستلزم العلم اختلفوا في أن النظر الفاسد هل يستلزم الجهل أي الاعتقاد الغير المطابق المنظور فيه على ثلاثة مذاهب[٢]:

١. أنه يفيده مطلقاً سواء كان فساده من جهة مادته أو من جهة صورته؛ لأن من اعتقد أن العالم قديم غني عن العلة امتنع ألا يعتقد أن العالم غني عن العلة ضرورة وهو جهل.
٢. الفاسد من جهة الصورة يستلزم الجهل.
٣. والصحيح والمختار عند الجمهور أنه لا يفيده مطلقاً سواء كان فاسداً مادة أوصورة.

يقول الزركشي: «قد سبق أن النظر الفاسد لا يستلزم الجهل وهو المشهور وقيل يستلزم، وقال بعض المتأخرين الحق أن الفساد إن كان مقصوراً على المادة استلزم الجهل؛ لأن من أعتقد أن العالم قديم واعتقد أن كل قديم غني عن الغير أعتقد أن العالم غني عن المؤثر، وهو جهل محال، وإن كان الفساد مقصوراً على الصورة أو يشمل الصورة والمادة لا يستلزم كقولنا: لا شيء من الإنسان بحجر وكل حجر جماد يلزم لا شيء من الإنسان بجماد علماً، وإن كان صورة القياس غير صحيحة لعدم إيجاب الصغرى» [٣].

رابعاً: حصول النظر:

---

(١) الغزالي، محمد بن محمد، (١٩٩٤م)، الاقتصاد في الاعتقاد، ط١، تحقيق: موفق فوزي، ص ٣٧، الحكمة للطباعة والنشر، دمشق، سوريه.

(٢) انظر: ابن أمير الحاج، التقرير والتحبير، مصدر سابق، ج١، ص ٦٧، والجويني، عبد الملك بن عبدالله (١٩٩٦م) التخليص في أصول الفقه، تحقيق: عبد الله جولم وبشير أحمد العمري، ج١، ص ١٢٧، دار البشائر الإسلامية، والرازي، المحصول، مصدر سابق، ج١، ص ١٠٥، والإيجي، المواقف، مصدر سابق، ج١، ص١٦٨والتفتازاني، شرح المقاصد، مصدر سابق، ج١، ص ٤١ ،والزركشي، البحر المحيط، مصدر سابق، ج١، ص ٣٩.

(٣) الزركشي، البحر المحيط، مصدر سابق، ج١، ص ٥١.

اختلفوا في كيفية حصوله على أربعة أقوال:

١. أنه يستلزمه عادة بإيجاد الله تعالى، كحصول الشبع عقب الأكل والري عقب الشبع، وبه قال الأشعري [١].

٢. أنه يستلزم العلم بالتولد وهو الحاصل عن المقدرة بالقدرة الحادثة لا المباشرة كحركة السهم عن الرمي، ويجب وقوعه بعد النظر كوقوع المعلوم بعد العلم، وهو مذهب المعتزلة [٢].

٣. أنه يستلزم العلم عقلاً بإيجاب ذاتي أي ذاته موجبة لذلك فلا ينفك أصلا، كوجود الجوهر لوجود العرض وصححه الإمام في المحصول [٣].

٤. أنه يستلزم العلم بتضمن المقدمات المنتجة بطريق اللزوم الذي لا بد منه لا يكون النظر علة، ولا مولدا، وهو قول القاضي أبي بكر وإمام الحرمين [٤].

خامساً: شروط النظر:

شرط النظر مطلقاً سواء أكان صحيحاً أو فاسداً [٥]:

١. وجودي: وهو وجود العقل الذي هو مناط التكليف.

---

(١) انظر: صدر الشريعة، التوضيح لمتن التنقيح، مصدر سابق، ج١، ص ٣٥٧،وابن أمير الحاج، التقرير والتحبير، مصدر سابق،ج٣، ص ٢٠٦، والزركشي، البحر المحيط، مصدر سابق، ج١، ص ٣٥، والتفتازاني، التلويح على التوضيح ،مصدر سابق، ج١، ص ٣٥٧، والإيجي، المواقف، مصدر سابق،ج١، ص ١٤٥،والمرداوي، التحبير شرح التحرير، مصدر سابق، ص ٢٠٦، والأحمد نكري، دستور العلماء، مصدر سابق، ج١، ص ٢٤٨.

(٢) انظر: صدر الشريعة، التوضيح لمتن التنقيح، مصدر سابق، ج١، ص ٣٥٧،وابن أمير الحاج، التقرير والتحبير، مصدر سابق،ج٣، ص ٢٠٦، والزركشي، البحر المحيط، مصدر سابق، ج١، ص ٣٥، والتفتازاني، التلويح على التوضيح ،مصدر سابق، ج١، ص ٣٥٧، والإيجي، المواقف، مصدر سابق،ج١، ص ١٤٥،والمرداوي، التحبير شرح التحرير، مصدر سابق، ص ٢٠٦، والأحمد نكري، دستور العلماء، مصدر سابق، ج١، ص ٢٤٨.

(٣) انظر: الزركشي، البحر المحيط، مصدر سابق،ج١، ص ٣٥، والأنصاري، فتح الرحمن شرح لقطة العجلان ،مصدر سابق ،ص٦٦.

(٤) انظر: الإيجي، المواقف، مصدر سابق، ج١، ص ١٤٥،والزركشي، البحر المحيط، مصدر سابق، ج١، ص٣٥.

(٥) انظر: الإيجي، المواقف، مصدر سابق، ج١، ص ١٤٢،والتفتازاني، شرح المقاصد في علم الكلام، مصدر سابق، ج١، ص ٤٣، والأنصاري، فتح الرحمن شرح لقطة العجلان، مصدر سابق ، س٦٤.

٢. عدمي: وهو عدم ضده وهو النظر، وهو ما ينافيه ويقسم إلى قسمان:

القسم الأول : عام يضاد النظر وغيره وهو كل ما هو ضد الإدراك مطلقاً من النوم والغفلة والغشية فإنه يضاد النظر لاستلزامه الإدراك.

القسم الثاني: خاص يضاد النظر بخصوصه، وهو العلم بالمطلوب من حيث هو مطلوب، وأما العلم به من وجه فلابد منه؛ ليمكن طلبه والجهل المركب به إذ صاحبهما لا يتمكن من النظر فيه، أما صاحب الأول لامتناع طلب العلم مع حصوله وأما صاحب الثاني؛ فلأنه جازم بكونه عالماً يمنعه من الإقدام على النظر [١].

وقد ذكر العلماء شروطاً أخرى للنظر [٢]:

١. أن يكون الناظر كامل الآلة.

٢. أن يكون نظره في دليل لا فيه شبهة.

٣. أن يستوفي الدليل ويرتبه على حقه فيقدم ما يجب تقديمه ويؤخر ما يجب تأخيره.

---

(١) انظر: الإيجي، المواقف، مصدر سابق، ج١، ص ١٤٢،والتفتازاني، شرح المقاصد في علم الكلام، مصدر سابق، ج١، ص ٤٣، والأنصاري، فتح الرحمن شرح لقطة العجلان، مصدر سابق ، س٦٤.

(٢) انظر: الشيرازي ،اللمع في أصول الفقه، مصدر سابق، ص٣، والأنصاري، فتح الرحمن شرح لقطة العجلان ، مصدر سابق ، ص٦٤، والسمعاني ، القواطع في أصول الفقه ، مصدر سابق،ج١ ، ص٣٢ ، والفتوحي، شرح الكوكب المنير، مصدر سابق،ج١، ص ٥٧.

المبحث الثالث: آلية حصول العلميات العقلية ودرجات العلم المتولدة منها، وفيه مطلبان:

بعد أن تعرفنا في المبحث السابق على العمليات العقلية للمجتهدين يكون من المناسب أن نبسط القول في هذا المبحث في كيفية حصول العلم ودرجات العلم المتولدة من هذه العملية.

المطلب الأول: آلية حصول العلم ومراحل العلم:

الفرع الأول: آلية حصول العلم الضروري والنظري.

عرفنا أن العلم ينقسم إلى: الضروري والنظري لذلك يجب عليّ أن أبين آلية حصول العملية في كل من شطري العلم:

أولاً: الضروري:

من المشهور لدى العلماء في فن المنطق وفي علم أصول الفقه أن العلم بالضروريات هو طريق لاكتساب النظريات، ومن خلال البحث في أقوال العلماء وجدت أن حصول العلم بشقيه الضروري والنظري يرتبط ارتباطا مباشرا بدرك الحواس الظاهرة، إلا أنني أستطيع القول أن عملية حصول العلم الضروري هي عملية بسيطة تستند إلى إدراك الحواس الظاهرة بشكل مباشر، لذلك جاءت تعريفات العلماء للعلم الضروري بأنه: العلم الواقع بإحدى الحواس الخمس: السمع، البصر، والشم، والذوق، واللمس أو التواتر، وحتى تقسيمات العلماء للقوى المدركة جاءت منقسمة إلى قسمين: مدركة من ظاهر ومدركة من باطن، وإدراكه من الظاهر هي الخاصة بالعلوم الضرورية[1].

فلو سمعت صوتاً يحصل لك بالاضطرار تمييز هذا الصوت لإنسان أو لحيوان وإذا كان للإنسانٍ: هل هو لرجل؟ أو لامرأة؟ وإذا نظرت لأي جسم تعرفت عليه بصورة بديهية بدون تفكر

فتوصلت من خلال ما تقدم أن العلم الضروري يحصل بإحدى طريقتين:

---

[1] انظر: الرازي، المحصول في علم الاصول، مصدر سابق، ج١ ، ١٠٠، والغزالي، معارج القدس في معرفة مدارج النفس، مصدر سابق، ج١، ص٤١.

١. **الحواس الظاهرة:** وذلك لأن هذه الحواس لا تحتاج إلى استدلال نظري لإثباته، فالنظر للضوء لا يحتاج دليلا لإثبات النهار، وكما هو قول المناطقة إذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود، وكذلك بقية الحواس الأخرى كالسمع إذا سمعت صوت شخص تعرفه لا يحتاج لدليل إلى إثباته، وكذلك الشم واللمس والذوق كل هذه الضروريات لا تحتاج إلى إثبات[١].

٢. **التواتر:** يحصل العلم الضروري بالإضافة إلى الحواس الظاهرة الخمسة عن طريق التواتر، فالتواتر يفيد العلم الضروري الذي لا يحتاج إلى نظر واستدلال، ولا أدل على ذلك من المعلومات من الدين بالضرورة، فقد أطلق عليها معلومات بالضرورة وذلك لتواترها: كوجوب الصلاة وحرمة شرب الخمر والزنا[٢].

يقول الإمام الجويني: «ثم النقل ينقسم إلى تواتر يعقب العلم الضروري وإلى غيره»[٣]

قال الشافعي وغيره: «والعلم الواقع عنه أي عن المتواتر ضروري أي يتحصل عند سماعه من غير احتياج نظر؛ لحصوله لمن لا يتأتى منه النظر، كالبله والصبيان على الصحيح المشهور»[٤].

والتواتر يفيد العلم الضروري فيصير الفرع أقوى من الأصل، والتواتر ما وقع العلم الضروري بخبره ولا يختص بعدد وإنما يوجد ذلك في جماعة لا يصح منها التواطؤ على الكذب فوجب أن يكون الاعتبار بذلك، والنقل المتواتر يوجب العلم الضروري ويتضمن استواء جميع طبقات العقلاء في دركه[٥]، ولا يقع العلم الضروري بالتواتر إلا بثلاثة شرائط[٦]:

١. أن يكون المخبرون عدداً لا يصح منهم التواطؤ على الكذب.

٢. وأن يستوي طرفاه ووسطه فيروي هذا العدد عن مثله إلى أن يقل بالمخبر عنه.

---

(١) المصادر السابقة.

(٢) المصادر السابقة.

(٣) انظر: الجويني، التلخيص في أصول الفقه، مصدرسابق،ج١، ص٢٦٠،وأمير بادشاة، تيسير التحرير، مصدر سابق، ج٣، ص٤٠، والقرافي، الفروق ، مصدر سابق ، ج٤، ص١٥، وابن تيميه، المسوده في أصول الفقه ،مصدر سابق ،ج١،ص٢١٦، والمقدسي، روضة الناظر وجنة المناظر، مصدر سابق ،ج١ ، ص٩٤.

(٤) الأنصاري، فتح الرحمن، مصدر سابق، ص٥٦.

(٥) انظر: أمير بادشاة، تيسير التحرير، مصدر سابق، ج٣، ص٤٠، وابن امير الحاج، التقرير والتحبير، المصدر السابق،ج٢، ص٣٠٦، والشيرازي، إبراهيم بن علي، التبصره في أصول الفقه، ط١، تحقيق: د. محمد حسن هيتو، ج١، ص ٢٩٥، دار الفكر، دمشق، والجويني، البرهان في أصول الفقه، مصدر سابق، ج١، ص ١٥٩، والرازي ،المحصول في علم الأصول، مصدر سابق ، ج٤، ص٣٧٤، والقرافي، الفروق، مصدر سابق، ج٤، ص١٥، وابن تيميه، المسودة في أصول الفقه، مصدر سابق، ج١، ص٢١٦، والمرداوي، التحبير شرح التحرير، مصدر سابق، ج٤، ص١٧٥٢.

(٦) الشيرازي، اللمع في أصول الفقه، مصدر سابق، ج١، ص ٣٨.

٣. وأن يكون الخبر في الأصل عن مشاهدة أو سماع فأما إذا كان عن نظر واجتهاد مثل أن يجتهد العلماء فيؤديهم الاجتهاد إلى شيء لم يقع العلم الضروري.

ثانياً: حصول العلم النظري:

قلنا في تعريف العلم النظري أنه ما يحصل عن نظر واستدلال فيتبين من خلال هذا التعريف أن حصول هذا العلم عن طريق: النظر والاستدلال وعرفنا أن النظر هو حركة الفكر بين المعقولات، أما الاستدلال فقلنا إنه طلب الدليل، فيجعل مما سبق أن العلم النظري الشرعي هي حركة الفكر للحصول على الدليل الشرعي من مجموعة معطيات موجودة في الذهن.

وآلية حصول النظر بالشكل العام قبل أن نفصّله يتم من خلال اكتساب المجهول من المعلوم فالنظر يحصل للوقوف على حقيقة أمر مجهول ولكن أي نوع من المعلوم الذي بواسطته يمكننا اكتساب المجهول منه فلا بد له من معلومات مناسبة إياه، ولا بد أيضاً عند الوقوف على هذه المعلومات من ترتيبها فيما بينها بشكل مناسب.

يقول الإمام الإيجي: «فإذا حصل لنا شعور ما بأمر تصوري أو تصديقي وحاولنا تحصيله على وجه أكمل فلا بد أن يتحرك الذهن في المعلومات المخزونة عنده منتقلاً من معلوم إلى آخر حتى يجد المعلومات المناسبة لذلك المطلوب وهي المسماة بمبادئه، ثم لابد أن يتحرك في تلك المبادئ ليرتبها ترتيباً خاصاً يؤدي إلى ذلك المطلوب، فهناك حركتان مبدأ الأولى منها المطلوب المشعور به بذلك الوجه الناقص، ومنتهاها المطلوب المشعور به على الوجه الأكمل، فحقيقة النظر المتوسط بين المعلوم والمجهول هي مجموع هاتين الحركتين» [١].

أما عملية حصول العلم النظري بالشكل التفصيلي فنبتدأ بها من حيث انتهى المقام في تحصيل العلم الضروري لنصل إلى المرحلة المتقدمة وهو تحصيل العلم النظري؛ لأن هذا العلم الضروري على وفق ما خلصت إليه من أقوال العلماء بمثابة المقدمة للعلم النظري؛ لأنه سيكون فيما بعد الصورة والمعلومة المخزونة في (الذاكرة)؛ ليتم استرجاعها في حركة الفكر من المجهول إلى المعلوم؛ لأن

---

[١] أنظر: أمير بادشاه، تيسير التحرير، مصدر سابق، ج١، ص ٤٩، وابن أمير الحاج، التقرير والتحبير في أصول الفقه، مصدر سابق، ج١، ص ٧٢، والإيجي، المواقف ، مصدر سابق، ج١، ص ١١٩.

العقل ينزع المعلومات الحاضرة عنده المناسبة لنوع المشكل، وعندئذ يبحث ويتردد بينها بتوجيه النظر إليها ويؤلفها في الذهن حتى يؤلف المعلومات التي تصلح لحل المشكلة هذه الحركة لمعرفة المجهول تتم بآلية خاصة، يقول الإمام التفتازاني:

«وكذا للإدراك العقلي بداية فنهاية درك الحواس هي بداية الإدراك العقلي فبداية درك الحواس ارتسام المحسوسات في إحدى الحواس الخمس، ونهايته ارتسامه في الحواس الباطنة» [1] والمشهور أن الحواس الباطنة خمس والتي سبق عرضها:

١. الحس المشترك: في مقدم الدماغ وهو الذي يرتسم فيه صور المحسوسات.
٢. الخيال: وهو خزانة الحس المشترك.
٣. الوهم: في مؤخر الدماغ يرتسم فيه المعاني.
٤. الحافظة: وهي خزانة الوهم.
٥. المفكرة أو(المخيلة): في وسط الدماغ تأخذ المدركات من الطرفين وتتعرف أليها وتركب بينها تركيباً وتسمى مخيلة أيضاً فهذا نهاية إدراك الحواس.

وبعد عرض قول الإمام التفتازاني لمراحل إنتاج الإدراك والعلم بهذه الحواس الباطنة التي تمثل آلية حصول العلم النظري من المهم أن أشير إلى أن هناك أدواراً لا يمر بها العقل بحركتها السالفة بين المعلوم والمجهول فيجتازها بأسرع من لمح البصر فهذا الانتقال بصورة واحدة من المعلومات إلى المجهولات هو (الحدس)، ولعل هذا هو السبب في عد الحدس من أنواع العلوم الضرورية التي قدمتها فيما سبق يقول الإمام الغزالي: «والفرق بين الحدس والفكر أن الفكر هي حركة للنفس في المعاني مستعيناً بالتخيل في أكثر الأمور يطلب بها الحد الأوسط وما يجري مجراه مما يقاربه إلى علم بالمجهول في حالة الفقد استعراضا للمخزون في الباطن وما يجري مجراه فربما تأدت إلى

---

[1] انظر: المحبوبي ، التوضيح لمتن التنقيح ، مصدر سابق ،ج٢ ، ص٣٣٠ ،والتفتازاني، شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه، مصدر سابق ج٢، ص٣٣٠.

المطلوب وأما الحدس فهو أن يتمثل الحد الأوسط في الذهن دفعة بأن يعلم العلة فيعلم المعلول أو يعلم الدليل فيحصل له العلم بالمدلول دفعة أو قريباً من دفعة» [١].

الفرع الثاني

مراحل العلم

بعد أن عرفنا في بداية المبحث وسائل تحصيل العلم ثم تسلسلنا بعد ذلك في كيفية وآلية حصول العلم بشقيه الضروري والنظري وصلنا الآن لنعرف الثمرة النهائية وهي معرفة درجات العلم المتولدة من جراء الأدوار السابقة ومن المهم أن أذكر مراحل كسب العلم قبل أن أبين درجات العلم.

أولاً: مرحلة العقل بالقوة:

وهي المرحلة التي يولد عليها الإنسان وهذه تمثل المرحلة الأولى في كسب العلم يقول الإمام البزدوي «ثم العقل لا يكون موجوداً بالفعل في الإنسان في أول أمره كما أخبر به الله تعالى بقوله: ﴿ وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَـٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا ﴾ النحل: ٧٨ ، ولكن فيه استعداد وصلاحية لأن يوجد فيه العقل » [٢].

وإنما أعطى الإنسان الحواس؛ لأنه يكون قابلا لاكتساب المعارف، يقول الدمشقي في تفسير قوله تعالى: تعالى﴿ وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَـٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَـٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ ﴾النحل: ٧٨، وهذا كالتصريح بأنه تعالى إنما خلق الجسد وأعطى الحواس لتكون آلة في اكتساب المعارف والعلم [٣]، ويقول الإمام ابن القيم: ﴿ وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَـٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ ۙ لَعَلَّكُمْ

---

(١) انظر: الغزالي، معارج القدس، مصدر سابق،ج١،ص ١٤٢ ،والاحمد نكري، دستور العلماء ، مصدر سابق ، ج٢،ص١٢، والبركتي، قواعد الفقه ،مصدر سابق، ص٢٦١،والمرداوي،التحبيرشرح التحرير، مصدر سابق، ج١،ص٢١٤.

(٢) البخاري، كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، مصدر سابق، ج٢، ص ٥٧٦.

(٣) الدمشقي، عمر بن علي، (١٩٩٨م)،اللباب في شرح الكتاب، ط١، ص ٣٢٤، دار الكتب العلمية، بيروت.

تَشۡكُرُونَ ﴾ فذكر سبحانه وتعالى نعمته عليهم بأنه أخرجهم لا علم لهم ثم أعطاهم الأسماع والأبصار والأفئدة التي نالوا بها من العلم ما نالوه[١].

وهذه المرحلة في كسب العلم تطلق على عدة عناوين وهي راجعة لمسمى واحد تسمى عقلاً بالقوة [٢]، ويقول الإمام الطبري: «والله تعالى أعلمكم ما لم تكونوا تعلمون من بعد ما أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعقلون شيئاً ولا تعلمون فرزقكم عقولاً تفقهون بها، وتميزون بها الخير من الشر وبصرّكم بها ما لم تكونوا تبصرون، وجعل لكم السمع الذي تسمعون به الأصوات، فيفقه بعضكم عن بعض ما تتحاورون به بينكم، والأبصار التي تبصرون بها الأشخاص فتتعارفون بها وتميزون بها بعضاً من بعض» [٣].

ثانياً: العقل بالملكة:

وهو العلم بالضروريات وإنه حادث فله شرط حادث، وما هو إلا الإحساس بالجزئيات ولا نريد بذلك العلم بجميع الضروريات فإن الضروريات قد تفقد لفقد شرط للتصور كحس ووجدان كالأكمه والعنيّن لا يتصوران ماهيّة اللون ولذة الجماع ،أو للتصديق كأحدهما في القضايا الحسية أو الوجدانية وكتصور الطرفين[٤]،وهذه المرحلة هي مرحلة العلم بالمسلمات والبديهيات يقول ابن حزم: «فمن ذلك العلم بأن الجزء أقل من الكل فإن الصبي الصغير في أول تمييزه إذا أعطيته تمرتين بكى وإذا زدته ثالثة سر وهذا علم منه بأن الكل أكثر من الجزء وإن كان لا يتنبه لتحديد ما يعرف من ذلك ومن ذلك علمه بأن لا يجتمع المتضادان فإنك إذا وقفته قسراً بكى ونزع إلى القعود علماً منه بأنه لا يكون قائماً قاعداً معا»[٥].

---

(١) انظر: ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر، مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة، ج١، ص ١٠٦،دار الكتب العلمية، بيروت،والغزالي، معارج القدس، مصدر سابق،ج١، ص٥٢.

(٢) انظر: التفتازاني، شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه، مصدر سابق، ج٢، ص ٣٢٨، وابن نجيم، زين الدين، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، ج٧، ص ٦٢، دار المعرفة، بيروت، والمناوي، التوقيف على مهمات التعاريف، مصدر سابق، ج١، ص ٥٢١.

(٣) الطبري، محمد بن جرير (٢٠٠٠م) ،جامع البيان في تأويل القرآن، ط١،(١٤٢٠هـ)، تحقيق: أحمد محمد شاكر، ج١٧، ص ٢٦٥، مؤسسة الرسالة.

(٤) انظر: ابن امير الحاج، التقرير والتحبير، مصدر سابق ،ج٢، ص٢١٦، والمحبوبي، التوضيح متن التنقيح، مصدرسابق،ج٢، ص٣٢٩، وأمير بادشاه، تيسير التحرير ،مصدر سابق ،ج٢، ص٣٥٦، والإيجي، المواقف، مصدرسابق،ج٢، ص ٨٣.

(٥) ابن حزم، علي بن أحمد، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج١، ص ١١، مكتبة الخانجي، القاهرة.

ثالثاً: العقل بالفعل: وهو ملكة استنباط النظريات من الضروريات بحيث متى شاء استحضر الضروريات واستنتج منها النظريات وقيل بل حصول النظريات بحيث يستحضرها متى شاء بلا روية [١]، وهذه المرحلة هي مرحلة التحصيل للعلوم لأنه يتم بها استنباط النظريات من الضروريات يقول الإمام الفخر الرازي: «فإنه يقتضي أن هذه العلوم البديهية حصلت في نفوسنا بعد أنها ما كانت حاصلة فحينئذ لا يمكن حصولها إلا بكسب وطلب وكل ما كان كسبياً فهو مسبوق بعلوم أخرى فهذه العلوم البديهية تصير كسبية» [٢].

رابعاً: العقل المستفاد: وهو أن يحضر عنده النظريات التي أدركها بحيث لا تغيب عنه وهل يمكن ذلك؟ أي حضورها بأسرها مشاهدة للقوة العاقلة الإنسانية، والإنسان في جلباب من بدنه أم لا يمكن؟،فيه تردد إذ يجوز عند العقل أن تتجرد بعض النفوس الكاملة عن العلائق البدنية تجردا تاما بحيث تشاهد معقولاتها دفعة واحدة كأنها لمعة برق ثم تترقى عن هذه الحالة إلى مشاهدة بعد مشاهدة وهكذا حتى تصير المشاهدة ملكة راسخة فيه وإن كان رسوخها مستبعدا أكثر من استبعاد كونها بروقا لامعة والظاهر أن استمرار المشاهدة إنما يكون في الدار الآخرة [٣].

---

[١] انظر: الإيجي، المواقف، مصدر سابق، ج٢، ص ٨٣،والتفتازاني،شرح التلويح على التوضيح، مصدر سابق ،ج٢، ص٣٢٩، والتفتازاني، شرح المقاصد، مصدر سابق ،ج٢،ص٤٤، والأحمد نكري، دستور العلماء، مصدر سابق ،ج٢،ص٢٣٧.

[٢] الفخر الرازي، محمد بن عمر، مفاتيح الغيب من القرآن الكريم،ج١، ص ٢٧٤٢، دار إحياء التراث العربي.

[٣] انظر: المحبوبي، التوضيح لمتن التنقيح، مصدر سابق، ج٢، ص٣٢٨، الإيجي، المواقف، مصدر سابق، ج٢، ص٨٣، والغزالي، معارج القدس، مصدر سابق، ج١، ص١٠٢، والتفتازاني، التلويح على التوضيح، مصدر سابق، ج٢، ص٣٢٧، والأحمد نكري، دستور العلماء، ج٢، ص٢٣٨.

المطلب الثاني: درجات العلم

عرفنا في ما سبق أنواع العلم وقسّمناه إلى النظري والضروري وقلنا أن محل البحث في العلم هو النظري وعلمنا أن العلماء ساووا بين الإدراك والعلم وأن العلم ينقسم إلى تصور وتصديق، وقلنا أن التصور هو إدراك الشيء مجرد عن الجزم والاعتقاد وأن التصديق يساوي للاعتقاد الجازم بقي لنا أن نعرف في هذا الموضع من البحث في مراتب ودرجات الإدراك ومطابقتها للواقع فإن لم يكن مطابقاً للواقع فهذا هو الجهل، وأما إن كان مطابقاً للواقع فهل هو جازم فإذا كان كذلك فهذا هو اليقين وأما إذا لم يكن جازماً فأما بترجيح أحد طرفيه أو لا فماذا نطلق على الراجح وماذا نسمي المرجوح وكيف نصفه إن تساوى طرفاه، وهذا ما سوف نبينه إن شاء الله في هذا الموضع وسوف ابدأ بالجهل على اعتباره نقيض العلم وجرياً وراء عادة العلماء.

الفرع الأول: الجهل

أولاً: التعريف بالمعنى اللغوي:

الجيم والهاء واللام أصلان: أحدهما خلاف العلم والآخر الخفة وخلاف الطمأنينة، فالأول: الجهْل نقيض العلم ويقال للمفازة التي لا عِلْمَ بها مَجْهلٌ، والجهل ضد العلم وقد جَهلَ من باب فهمَ وَسَلِمَ وتَجَاهَل أرى من نفسه ذلك وليس به واستجهلهُ عَدة جاهلاً [(١)].

ثانياً: تقسيمات الجهل والتعريف بالمعنى الاصطلاحي:

ويقسم إلى قسمين [(٢)]:

١. **الجهل البسيط**: وهو انتفاء العلم بالمقصود بأن لم يُدركَ أصلاً.
٢. **الجهل المركب:** وهو الإدراك على خلاف هيئته المعلومة في الواقع.

---

(١) انظر: ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، مصدر سابق، ج١، ص٤٩٩، والرازي، مختار الصحاح، مصدر سابق، ج١، ص١١٩، والفيروزآبادي، القاموس المحيط، مصدرسابق،ج١، ص١٢٦٧، والزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، مصدر سابق ،ج٢٨،ص٢٥٦، وابن منظور، لسان العرب، مصدر سابق ،ج١١،ص١٢٩، والرازي، مختار الصحاح، مصدر سابق ،ج١، ص١١٩.

(٢) انظر: ابن امير الحاج، التقرير والتحبير، مصدر سابق، ج١، ص٥٥، وزكريا الأنصاري، زكريا بن أحمد، الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة، ط١، تحقيق: مازن مبارك، ج١، ص٦٨، دار الفكر المعاصر، بيروت، والإيجي، المواقف، مصدر سابق، ج٢، ص٦٥، والشوكاني، إرشاد الفحول، مصدر سابق، ج١، ص٢٠، والزركشي، البحر المحيط، مصدر سابق، ج١، ص٤٠، والعطار، حاشية العطار على المحلي، مصدر سابق،ج١،ص٢١٢، ، والفتوحي، شرح الكوكب المنير،ج١،ص٧٧، وابن امير الحاج ،التقرير والتحبير، مصدر سابق، ج١، ص٥٥، والأحمد نكري، دستور العلماء ،مصدر سابق، ج١،ص٢٨٨.

ويمكننا القول أنه يقرب من الجهل البسيط: السهو والغفلة والذهول، يقول الكفوي: «ويقرب من البسيط السهو وسببه عدم استثبات التصور فيثبت مرة ويزول أخرى ويثبت بدله تصور آخر فيشتبه أحدهما بالآخر اشتباها غير مستقر حتى إذا نُبّه بأدنى تنبه عاد إلى التصور الأول، ويقرب من الجهل الغفلة ويفهم منها عدم التصور مع وجود ما يقتضيه كذلك يقرب منه الذهول وسببه عدم استثبات التصور حيرة ودهشة» [(١)].

ومنه أي ومن الجهل البسيط سهو وغفلة ونسيان والجميع بمعنى واحد عند كثير من العلماء وذلك المعنى هو ذهول القلب عن معلوم [(٢)].

ومن خلال ما تقدم يتبين أن السهو والغفلة والنسيان والذهول كلها ترجع إلى معنى واحد وأن حكمها يرجع إلى الجهل البسيط.

الفرع الثاني: اليقين

أولاً: التعريف بالمعنى اللغوي والاصطلاحي:

١. **اليقين لغة:** الأمر يقن يقناً من باب تعب إذا ثبت ووضح فهو يَقِينٌ فعيل بمعنى فاعل ويستعمل متعديا أيضا بنفسه وبالباء فيقال يَقِنْتُهُ ويَقِنْتُ به وأيْقَنْتُ به أي علمته العلم وإزاحة الشك وقد أيقن يوقن إيقاناً فهو موقن، واليقين نقيض الشك واليقين طمأنينة القلب على حقيقة الشيء، وتحقيق الأمر وهوالعلم الحاصل عن نظر واستدلال ولهذا لا يسمى علم الله يَقِيناً [(٣)].

٢. **معنى اليقين اصطلاحاً:**

ذكر العلماء تعريفات عديدة لليقين لا يختلف مضمون الواحد منها عن الاخر أوجز منها ما يأتي:

---

(١) انظر: امير بادشاه، تيسير التحرير، مصدر سابق،ج١،ص٣٤، والكفوي، الكليات، مصدر سابق، ج١، ص ٥٤٩.

(٢) الفتوحي، شرح الكوكب المنير، مصدر سابق،ج٢، ١٤١٨.

(٣) انظر: ابن منظور، لسان العرب، مصدر سابق،ج١٣، ص ٤٥٧، وزكريا الأنصاري، الحدود الأنيقة، مصدر سابق، ج١، ص ٦٨، والجرجاني، التعريفات، مصدر سابق، ج١، ص٣٣٢، والفيروزآبادي، القاموس المحيط، مصدر سابق، ج١، ص١٦٠١.

اليقين هو: اعتقاد جازم لا يقبل التغير من غير داعية الشرع [١].

أو اليقين هو: ما اذعنت النفس الى التصديق به، وقطعت به، وقطعت بأن قطعها صحيح بحيث لو حكي لها عن صادق خلافه لم تتوقف في تكذيب الناقل كقولنا: الواحد أقل من الأثنين[٢].

أو اليقين هو: طمأنينة القلب على حقيقة الشيء مع الاستناد الى الدليل القطعي[٣].

ثانياً: مراتب اليقين:

واليقين له مراتب ثلاث:

المرتبة الأولى: علم اليقين: وهو حصول اليقين عن نظر واستدلال [٤].

المرتبة الثانية: عين اليقين: وهو ما حصول اليقين عن مشاهدة وعيان [٥].

المرتبة الثالثة: وحق اليقين: وهو ما حصول اليقين عن العيان مع المباشرة [٦].

ولا بد من الإشارة إلى مسألة مهمة في هذا الموضع إلى أن اليقين قد يطلق ويراد به الظن؛ لأن كثيراً من الأحكام تبتنى على الظن، يقول الإمام النووي: «واعلم أنهم يطلقون العلم واليقين ويريدون بها الظن الظاهر لا حقيقة العلم واليقين، فإن اليقين هو الاعتقاد الجازم وليس ذلك بشرط في هذه المسألة ونظائرها» [٧].

---

(١) انظر: الأنصاري، زكريا بن محمد، الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة، مصدر سابق، ج١، ص٦٨، والمناوي، التوقيف على مهمات التعاريف، مصدر سابق ، ج١، ص ٧٥٠.

(٢) الرازي، قطب الدين محمود بن محمد، تحرير القواعد المنطقية، ص١٦٦، ص١٦٧، دار احياء الكتب العربية، عيسى البابي، القاهرة.

(٣) الباجي، سليمان بن خلف (١٩٩٥م) إحكام الفصول في احكام الأصول، تحقيق: عبد المجيد التركي، ج١، ص١٧٥، دار الغرب الاسلامية.

(٤) انظر: الأنصاري، فتح الرحمن شرح لقطة العجلان، مصدر سابق،ص١٠٥، والتهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، مصدر سابق ج٢،ص١٨١٤.

(٥) المناوي، التوقيف على مهمات التعارف، مصدر سابق، ص ٥٢٤.

(٦) انظر: الأنصاري، فتح الرحمن ،مصدر سابق ،ص١٠٦،والسفاريني، لوامع الانوار البهية ،مصدر سابق ، ج١،ص١١، والمناوي، التوقيف على مهمات التعاريف، مصدر سابق ،ج١، ص ٥٢٤.

(٧) النووي، المجموع شرح المهذب، مصدر سابق،ج١، ص ١٨٧.

وقد يطلق الظن بإزاء اليقين على الحكم الجازم المطابق غير المستند إلى علته وعلى الجازم غير المطابق وعلى غير الجازم والعمل بالظن في موضع الاشتباه صحيح شرعاً وغالب الظن عندهم ملحق باليقين وهو الذي تبتنى عليه الأحكام [1].

الفرع الثالث: الظن:

أولاً: التعريف بالمعنى اللغوي والاصطلاحي:

١. التعريف بالمعنى اللغوي:

ظن: الظاء والنون أصَلٌ صحيحُ يدلُّ على معنيين مختلفين: يقين وشك فأمّا اليقين فقول القائل ظننت ظنا أي: أيقنت. قال تعالى: ﴿قَالَ ٱلَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُم مُّلَٰقُواْ ٱللَّهِ﴾ البقرة: ٢٤٩، أراد: يوقنون، والعرب تقول ذلك وتعرفه، والأصل الأخر: الشك، يقال ظننت الشيء إذا لم تتيقنهُ ومن ذلك الظنة: التهمة، والظنيين: المُتَّهم، والظنُون الشيء الظنَّ، والظنون: البئر لا يُدرى أفيها ماء أو؟ لا؟ وظن من أفعال القلوب وتفيد في الخبر الرجحان واليقين والغالب كونها للرجحان، والظن هو شك ويقين إلا أنه ليس بيقين إنما يقين تدبر فأما يقين العيان فلا يقال فيه إلا علم [2].

وقد أورد الكفوي في كلياته ضابطان لاستخدام الظن في القرآن الكريم يقول: «حيث وَجد الظن محموداً مثاباً عليه فهو اليقين وحيث وجد مذموماً متوعداً عليه العذاب فهو الشك، والثاني أن كل ظن يتصل بـ(أن) المخففة فهو شك نحو: ﴿بَلۡ ظَنَنتُمۡ أَن لَّن يَنقَلِبَ ٱلرَّسُولُ﴾ الفتح: ١٢ وكل ظن يتصل به أن المشددة يقين ﴿إِنِّي ظَنَنتُ أَنِّي مُلَٰقٍ حِسَابِيَهۡ ٢٠﴾ الحاقة: ٢٠ »[3].

٢. الظن بالمعنى الاصطلاحي:

عرف العلماء الظن بتعاريف متعددة تكاد تجتمع على معنى واحد فقد عرفوه بأنه:

---

(١) الكفوي، الكليات، مصدر سابق، ج٣، ٥٩٣.

(٢) انظر: ابن فارس معجم مقاييس اللغة، مصدر سابق ،ج٣، ص ٤٦٢، والدقر، معجم اللغة العربية، مصدر سابق،ج١٨، ص١ ،والزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، مصدر سابق،ج٣٥، ص٣٦٥.

(٣) الكفوي، الكليات، مصدر سابق، ج١، ص ٩٢٨.

١. وهو: أخذ طرفي الشك بصفة الرجحان [١].

٢. أو هو: الاعتقاد الراجح من التردد بين أمرين مع احتمال النقيض[٢].

٣. أو هو: الاعتقاد الراجح مع استعمال النقيض ويستعمل في اليقين والشك [٣].

قال النووي: «وعند الفقهاء الشك والظن مترادفان، قلت: وهذا إنما قالوه في الأحداث لا مطلقاً ألا تراهم يقولون الطلاق لا يقع بالشك يريدون التساوي أو المرجوح وإلا فهو يقع بالظن الغالب كما قاله الرافعي» [٤].

ومن خلال المعاني الاصطلاحية واللغوية أستطيع القول أن الظن يطلق على ما دون العلم اليقيني إلا أنه إذا كان راجحاً يسمى ظناً ومرجوحاً يسمى شكاً، إلا أنه قد تتعدد الإطلاقات عند العلماء ولكن لا يخرج معناه عما ذكرت.

ويمكن القول أن استعمال الظن بإزاء اليقين والوهم ليس على الإطلاق بل يستخدم في مواضع مستندة إلى ما يقويّها من القرائن، يقول الإمام التفتازاني: «والظن قد يكون بمعنى الوهم» [٥].

ثانياً: الظن الراجح أو غلبة الظن:

وهذه الرتبة تكون فوق رتبة الظن وتحت اليقين لذلك لا يتساوى الظن، فمرتبة الظن تقوى بحسب ما تحف بها من القرائن حتى تصل إلى دون مرتبة اليقين، فهي تمثل المرتبة ما بين اليقين والظن إلا أنه قد تلتحق باليقين عند الفقهاء ويترتب عليها الأحكام، يقول الكفوي: «وغالب الظن عندهم ملحق باليقين، وهو الذي تبتني عليه الأحكام ويعرف ذلك من تصفح كلامهم وقد حرصوا في نواقض الوضوء بأن الغالب كالمتحقق، وحرصوا في الطلاق بأنه إذا ظن الوقوع لم يقع وإذا غلب على ظنه وقع» [٦].

---

[١] الكفوي، الكليات، مصدر سابق، ج١، ص ٨٢.
[٢] انظر: الأحمد نكري، دستور العلماء، مصدر سابق، ج٢، ص٢٠٩، والبركتي، قواعد الفقه، مصدر سابق، ج١، ص٣٦٨، والجيزاني، معالم أصول الفقه، مصدر سابق، ج١، ص٧٨.
[٣] المناوي، التوقيف على مهمات التعاريف، مصدر سابق ،ج١، ص ٤٩٢.
[٤] الزركشي، البحر المحيط، مصدر سابق ،ج١، ص ٥٢.
[٥] التفتازاني، شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح، مصدر سابق، ج٢، ص ٦.
[٦] الكفوي، الكليات، مصدر سابق، ج١، ٩٣٨.

والكلام في غلبة الظن راجع إلى مسألة تفاوت الظنون فالأصوليون لهم قولان في المسألة يقول الإمام الزركشي: «وفي تفاوت الظنون قولان نظير الخلاف في تفاوت العلوم فقيل: لا تتفاوت كما لا تتفاوت العلوم، وإنما تتفاوت الأدلة والصحيح خلافه بل الظن يقبل الأشدية والأضعفية وذلك معلوم بالضرورة» (١).

ومن المسائل المتعلقة بالظن هو ما يترتب على الظن من الأحكام يقول الإمام الزركشي: «وهو طريق للحكم إذا كان عن إمارة ولهذا وجب العمل بخبر الواحد وشهادة الشاهدين وخبر المقومين والقياس وإن كانت علة الأصل مظنونة» (٢).

الفرع الرابع: الشك والوهم

أولاً: الشك:

١.تعريف الشك بالمعنى اللغوي:

الشين والكاف أصلٌ واحدٌ مشتق بعضه من بعض وهو يدلُ على التداخل من ذلك قولهم شككته بالرمح، وذلك إذا طعنته فداخل السنان جسمه ويكون هذا من النظم بين شيئين إذا شكا، ومن هذا الباب الشكّ الذي هو خلاف اليقين، وإنما سمي بذلك؛ لأن الشاك كأنه شُكَّ له الأمران في شكٍ واحد وهو لا يتيقن واحداً منهما فمن ذلك اشتقاق الشك، تقول شككت بين ورقتين، إذا أنت غرزت العود فيهما فجمعتهما (٣).

ومعنى الشك فيما تقدم وعند أهل اللغة ضد اليقين ولا يخرج عن المعنى الاختلاط والتداخل عند غير من ذكرت.

٢. تعريف الشك بالمعنى الاصطلاحي:

الشك هو: التردد بين النقيضين بلا ترجيح لأحدهما على الأخر عند الشاك (٤).

---

(١) الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، مصدر سابق، ج١، ص ٧٥.
(٢) انظر: الزركشي، البحر المحيط، مصدر سابق،ج١، ص ٧٥، والكفوي، الكليات، مصدرسابق،ج١، ٩٣٨.
(٣) انظر: ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، مصدر سابق ،ج٣، ص ١٧٣، وابن منظور، لسان العرب، مصدر سابق،ج١٠،ص٤٥١، وإبراهيم مصطفى ، المعجم الوسيط، مصدر سابق، ج١، ص٤٧١.
(٤) انظر: الجرجاني، التعريفات، مصدر سابق ج١، ص ١٦٨، والبركتي، قواعد الفقه، مصدر سابق، ج١، ص٣٤١.

أو هو: ما استوى طرفاه بحيث لا يميل القلب إلى أحدهما[١].

والشك نوعان: أحدهما: التردد في ثبوت الشيء ونفيه ترددا على السواء، والثاني: أن لا تردد بل يحكم بأحدهما مع تجويز نقيضهُ تجويز استواء، والفرق بينهما فرق بين الخاص والعام، فإن الأول منهما قد يكون لعدم الدليل على الاحتمالين وقد يكون لدليلين متساويين عليهما، وأما الثاني فإنه لا يكون إلا بدليلين متساويين وإلا لا يعتبر ذلك الحكم [٢].

والعلاقة بين الشك والجهل علاقة العموم والخصوص، فالشك ضرب من الجهل وأخص منه؛ لأن الجهل قد يكون عدم العلم بالنقيضين رأساً فكل شك جهل ولا عكس [٣]، والشك بداية الريب: يقال شك مريب ولا يقال ريب مشكك، ويقال أيضاً رابني أمر كذا ولا يقال شكني، والشك سبب الريب كأنه شك أولا فيوقعه شكه في الريب، فالشك مبدأ الريب كما أن العلم مبدأ اليقين والريب قد يجيء بمعنى القلق والاضطراب [٤].

ثانياً: الوهم:

١. تعريف الوهم لغة:

جاء الوهم في اللغة بمعاني متعددة تدل على الغلط وعدم الإصابة والوهم من خطرات القلب والجمع أوهام وللقلب وهم، وتوهم الشيء تخيله وتمثله كان في الوجود أو لم يكن، وقال توهمت الشيء وتفرسته وتوسمته وتبينته بمعنى واحد [٥].

٢. تعريف الوهم اصطلاحا:

---

[١] انظر: الرازي، المحصول، مصدر سابق، ج١، ص٨٤، والأرموي، محمود بن ابي بكر (١٩٨٨م) التحصيل من المحصول، تحقيق: عبد الحميد ابو زيد، ج١، ص٨٤، مؤسسة الرسالة، بيروت، والبركتي، قواعد الفقه، مصدر سابق، ج١، ص٣٤١.

[٢] الزركشي، البحر المحيط، مصدر سابق ،ج١، ص ٧٨.

[٣] الكفوي، الكليات، مصدر سابق،ج١، ص٨٣٢.

[٤] الكفوي، الكليات، مصدر سابق،ج١،ص٨٣٢.

[٥] انظر: ابن منظور، لسان العرب، مصدر سابق،ج١٢، ص ٦٤٣، والرازي، مختار الصحاح، مصدر سابق ،ج١،ص٧٤٠.

أما معنى الوهم في الاصطلاح: فهو الطرف المرجوح من طرفي الشك [١]، أو هو تجويز أمرين أحدهما أضعف من الأخر، والوهم لا يبنى عليه حكم يقول الزركشي: «ولا يبنى عليه شيء من الأحكام إلا في قليل كوهم وجود الماء بعد تحقق عدمه فإنه يبطل التيمم عندنا، وفي الجمعة لمن أدرك الإمام بعد ركوع الثانية لاحتمال أنه ترك ركناً فيأتي به نحوه»[٢].

---

[١] انظر: الأنصاري، الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة، مصدر سابق،ج١،ص٦٨، والزركشي، البحر المحيط، مصدر سابق، ج١، ص ٨٠.

[٢] انظر: الجرجاني، التعريفات، مصدر سابق، ج١، ص ٣٣٠، والزركشي، البحر المحيط، مصدر سابق، ج١، ص ٨٠، والأحمد نكري، دستور العلماء، مصدر سابق ص ٣٢٤.

الفصل الثالث: حجية العقل في ضوء التحسين والتقبيح الأصوليين، ويشتمل على مقدمة وثلاثة مباحث:

تمهيد

إن مباحث العقل في ميدان الأصول واسعة جدا، منها ما هو خاص بعلم الأصول ومنها ما هو متداخل في علم الكلام، وقد وقع هذا التداخل على التنزل إذ وقع فيها الخلاف نتيجة للخلاف الواقع في الأصل كما هو في مسألتي (شكر المنعم) و(حكم الأفعال قبل ورودها الشرع).

وقد أفردت بأبحاث تناولتها في علاقة علم الكلام بعلم الأصول لذلك لم يبق لي إلا الإشارة إليها حتى لا يكون بحثي عرضة للانتقاد؛ وذلك كونها بحثت سابقاً وكون ميدانها هو علم الكلام بصورة رئيسية، وأما قولي: فرضت على التنزل نتيجة للخلاف الواقع في الأصل، فكان المراد أن هذه المواضيع افترضت افتراضا على سبيل التنزل نتيجة للخلاف في مسألة التحسين والتقبيح العقلي وهي المسألة الأصل التي تولدت منها هاتان المسألتان، لذلك جاء هذا الفصل ليتناول التحليل المنطقي والأصولي لأهم مسألة من مسائل العقل وهي مسألة حجية العقل في ضوء التحسين والتقبيح عند الأصوليين.

لم تجر أي محاولة على حد علمي لاستجماع آثار هذه المسألة على مصادر الأحكام وربطها بالمسألة الأم، لذلك كانت محاولتي هذه التعمق في عناصر المسألة وتحليلها منطقياً وأصوليا للوصول إلى آثارها، وكذلك استجلاء الحقيقة عن طريق هذا التحليل في مسائل كانت متشابهة لم يجرِ التمييز الدقيق فيها، كانت تُعرض بشكل مسلمات ثابتة أعتقد أنها بحاجة لإعادة النظر، وخاصة القول بأن الحنفية يوافقون المعتزلة في القول بالتحسين والتقبيح العقلي وهذا صحيح إلا أنني أثبت أن هذا التحسين الذي يقول به الحنفية يجري بعملية عقلية وأسس مختلفة عن الذي يقول بها المعتزلة وبالتأكيد سوف تكون النتيجة مختلفة.

إن تحليل عناصر مسألة التحسين والتقبيح الأصولي يبرز لنا هدفا من أهداف البحث وهو بيان حُجية العقل عند الأصوليين هل هو حجة في الأصول؟ أو الفروع؟ أو في كليهما عند مَن يقول به؟ ومن ثم يمهد لبيان أثر هذه الحجية على المصادر التبعية في الفصل القادم، وهل أن بعض هذه المصادر عند مَن توسع في الاجتهاد بها أثر استقر عن القول بهذا التحسين والتقبيح الأصولي؟

وفي الحقيقة كان لهذا الفصل رأي مهم جدا في بيان حقيقة قول المعتزلة بحاكمية العقل نتيجة لقولهم بمسألة التحسين والتقبيح، فلذا كان عملي هو استخلاص هذا الرأي من داخل البيت المعتزلي ومن رؤوس علمائهم مدعوماً بآراء الأصوليين من خارج المذهب ليّكون رأياً موضوعيا مدعوماً بآراء العلماء من داخل وخارج المذهب.

إن البحث بهذه الطريقة والتركيز على هذه الجوانب المهمة التي أسلفتها هو الشيء الجديد؛ لأنه لم يكن غرضي من بحث هذه المسألة التي أشبعت بحثاً في ميادينها في علم الكلام هو إعادة ما بحث وكتب؛ لأن إعادة التصورات والآراء والاستدلالات دون أن يقدم شيئاً جديداً سوف لا يكون مهماً بل سوف يجد القارئ ما هو أفضل منه في كتب علماؤنا من أساطين الأصول والكلام، وهذه المسألة من المسائل العظيمة في أصول الفقه، يقول الإمام التفتازاني: «مسألة الحسن والقبح من أمهات مسائل الأصول ومهمات مباحث المعقول والمنقول» (١) .

ويقول الإمام ابن القيم: «ولا تغضض طرف بصيرتك عن هذه المسألة فإن شأنها عظيم وخطبها جسيم» (٢).

---

(١) التفتازاني، شرح التلويح على التوضيح، مصدر سابق، ج١، ص ٣٢٤.

(٢) ابن القيم، مفتاح دار السعادة، مصدر سابق، ج٢، ص ٣٨.

المبحث الأول: تحرير محل النزاع وآراء العلماء في المسألة، وفيه مطلبان:

إن طرح سؤالين والإجابة عليهما فيما بعد كفيلة بإعطاء الفكرة الرئيسية للموضوع وهما اللذان يصوغان ويشكلان جدلية مسألة الحسن والقبح العقليين:

الأول: هل الأشياء تحمل معها صفة الحسن والقبح الذاتي باستقلالٍ عن الشرع، كما نقول أن العدل يحمل معه صفة الحسن والظلم يحمل معه صفة القبح ومعنى ذلك أننا نقول: بوجود قيم ثابتة في الشيء، بعبارة أخرى: إن ذات الشيء يمكن أن يحمل صفة الحسن أو القبح وبالتالي نقول أن الحسن والقبح هما صفتان ذاتيتان أم هما صفتان إضافيتان تتوقفان على ورود الأمر والنهي وتدوران معه وجوداً وعدماً.

الثاني: هل العقل مؤهل لإدراك هذه القيم؟ وبالتالي يقوم بإصدار أحكامه نتيجة لإدراكه بحيث تسري آثار هذه الأحكام على كل فعل دون النظر إلى الفاعل، بمعنى أنها تنسحب على أفعال الباري سبحانه وتعالى.

وتنقسم آراء الأصوليين بين مُسلِمٍ بشطري المسألة أعلاه كما هو الحال عند المعتزلة وبين التسليم بالشطر الأول دون الثاني كما هو الحال عند الماتريدية وبين رفض المسألة بشطريها كما هو الحال عند الأشاعرة وهذا ما سوف أستعرضه وأحرر محل النزاع فيه.

المطلب الأول: معاني الحسن والقبح

أطلق معظم الأصوليين ثلاثة معانٍ للحسن والقبح وهي على النحو الآتي[1]:

الأول: باعتبار ملائمة الطبع ومنافرته كقولنا: حسن الحلو وقبح المر، والحسن والقبح بهذا المعنى يدركه العقل.

الثاني: باعتبار صفة الكمال والنقص، فصفات الكمال حسنه كالعلم والصدق، وصفات النقص قبيحة كالجهل والكذب والجبن.

والحسن والقبح بالمعنى الأول والثاني ليسا محل نزاع؛ لأنهما نسبيان يختلفان باختلاف العقول والطبائع، وهذا لا خلاف فيه عند العلماء.

الثالث: باعتبار الثواب والعقاب الشرعي، فالفعل الموصوف بالحسن، يتعلق به المدح في الدنيا والثواب في الآخرة والقبيح ما يترتب على فعله الذم في الدنيا والعقاب في الآخرة.

وهذا المعنى الثالث هو محل النزاع بين العلماء وهنا يظهر الخلاف:

- هل العقل يستقل بإدراك الحسن والقبح؟ وإذا أدركه
- هل يكلف به فعلاً وتركاً؟ وإذا فعله أو تركه
- هل يثاب أو يعاقب؟ بناءً على ذلك فعلاً أو تركاً.

---

[1] انظر: ابن امير الحاج، التقرير والتحبير، مصدر سابق، ج١، ص٥٥، وزكريا الأنصاري، زكريا بن أحمد، الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة، ط١، تحقيق: مازن مبارك، ج١، ص٦٨، دار الفكر المعاصر، بيروت، والإيجي، المواقف، مصدر سابق، ج٢، ص٦٥، والشوكاني، إرشاد الفحول، مصدر سابق، ج١، ص٢٠، والزركشي، البحر المحيط، مصدر سابق، ج١، ص٤٠، والعطار، حاشية العطار على المحلي، مصدر سابق،ج١،ص٢١٢، ، والفتوحي، شرح الكوكب المنير،ج١،ص٧٧، وابن امير الحاج ،التقرير والتحبير، مصدر سابق، ج١، ص٥٥، والأحمد نكري، دستور العلماء ،مصدر سابق، ج١،ص٢٨٨.

المطلب الثاني: آراء العلماء في التحسين والتقبيح العقليان.

مما هو جدير بالذكر أن اذكر ما نازع فيه الإمام القرافي في تحرير محل النزاع عند الأصوليين في كون الفعل متعلق الذم عاجلاً والعقاب آجلاً حيث يقول: النزاع في كون الفعل متعلقاً للذم أو العقاب يشعر بأن ترتب الذم والعقاب على الفعل ينازع فيه، وليس كذلك عندنا ولا عندهم إذ يجوز أن يحرم الله تعالى ويوجب ولا يعجل ذماً بل يحصل الوعيد من غير ذم، ويجوز أن يكلف ولا يوجد عقاباً بل يعجله عقب الذنب [١].

ولو أنعمنا النظر فيما دققه الإمام القرافي في رأي المعتزلة في إبعاد عنصري المجازاة (الثواب والعقاب) والاقتصار على المدح والذم لوجدنا:

إن مما يؤيد كلام الإمام القرافي أن كتبهم لم تصرح بذلك قال القاضي عبد الجبار: «وأما المدح فمعناه قولٌ ينبئ عن عظم حال الغير، وينقسم إلى ما يتبعه الثواب من جهة الله تعالى فإنه لا يستحق إلا على الطاعة» [٢].

بعد هذا التدقيق من الإمام القرافي لهذا: القيد المجازاة، لنا أن نتساءل هل إن إضافة هذا القيد: الثواب والعقاب إلى المدح والذم كان سديداً في محل النزاع، ويمكننا أن نقرر بعد مناقشة ما يأتي:

في بداية بحثنا قلنا إن الحكم الشرعي مصدره الشارع الحكيم كما أنه لا خلاف أن الحاكم في الحكم العقلي هو العقل، فنحن في كل نوع من هذه الأحكام الشرعية أو العقلية أمام مقدمتين ونتيجة، فأما أن تكون هاتان المقدمتان عقليتين وبالتالي فالنتيجة عقلية كما تقول: العالم متغير وكل متغير حادث إذن العالم حادث، أو تكون المقدمتان شرعيتان فالنتيجة شرعية كما تقول (الأمر يفيد الوجوب) والله تعالى يقول (أقيموا الصلاة) إذن الصلاة واجبة.

فمصدر الحكم يتعين بتعين مقدماته، أما أن تأتي وتدخل الحكم العقلي في الشرعي بجعل العقل حاكماً عن طريق التحسين والتقبيح فتأتي بمقدمة عقلية وتنتج حكماً شرعياً فهذا يعني الأخذ بصغرى الدليل العقلي وهذا مما لا يقوله أهل المعقول؛ وذلك لأننا قلنا بالثواب والعقاب على نتيجة

---

[١] الزركشي، البحر المحيط، مصدر سابق ج١، ص١٤٣.

[٢] القاضي، عبد الجبار بن أحمد، (١٩٦٥م) ،شرح الأصول الخمسة، تحقيق: الدكتور عبد الكريم عثمان، ط١، ص ٦١٢، مطبعة الاستقلال الكبرى القاهرة.

حكم عقلي فلو قلنا بذلك عندئذٍ يجب أن نسّلم بأن هناك ملازمة بين الحكم العقلي والشرعي ولا دليل، وفي الحقيقة إن هذا التداخل غير المبرر يمكن أن يفسر:

إن حكم العقل والقول بالمجازاة تبعاً لهذا الحكم ليس على سبيل الاستقلال وإنما جاء مترتب على تحسين الشارع وتقبيحه وهذا الإدراك (من العقل) بطريق الالتزام فإذا قصدنا أن أضافة (الثواب والعقاب) إلى محل النزاع هو تحديد الفعل (الإدراك) القابل لتعلق الثواب والعقاب فنعم وليس إدخال المتعلق الذي هو الثواب والعقاب محل النزاع.

والحقيقة التي توصلت إليها من خلال البحث في أقوال العلماء أن اللبس الحاصل في عنصر المجازاة إلى محل النزاع جاء نتيجة لبحث العلماء المسألتين تحت عنوان واحد باعتبار أن الغاية واحدة:

الأولى: اتصاف الفعل بالحسن والقبح.

الثانية: الملازمة بين حكم العقل والشرع.

ومن المعلوم أن الثواب والعقاب من الأمور الأخروية القائمة على السمع وإذا كان كذلك فهو غير داخل ضمن سلطان العقل وما دام العقل لا يستقل بإدراكه فكيف يحكم بالثواب أجلاً والآجل لا يدخل ضمن دائرة سلطان العقل [1].

فلو سلمنا بأن المعتزلة كانت نظرتهم موضوعية وذلك بإبعادهم عنصر المجازاة، من بعض نقولاتهم ومما هو المصرح به في كتبهم فهذا يعني أن الخلاف سوف يعود لفظياً وأن المسألة موضع اتفاقٍ؛ لأن النزاع في الحسن والقبح في المعنى الثالث المتضمن للثواب والعقاب.

ولدفع هذا التعارض فيما حرره العلماء في موضع النزاع وما نقل عن بعض العلماء عن المعتزلة وعن بعض نقولات المعتزلة أقول:

إن الخلاف مع المعتزلة يظهر في أصول الدين وأصولهم تشهد بذلك ويكفي القول: إن المعتزلة يسمون بالعدلية وذلك لأنهم يقولون إن العدل واجب عقلاً وفي هذه الحالة تجب المجازاة وذلك كافي لأن يحكم العقل بالمجازاة.

---

[1] المطيعي، محمد بخيت، البدر الساطع على جمع الجوامع، ص ١٥١، دار الكتبي، القاهرة.

ولذلك انبنى على هذا القول الكثير من المسائل كمسألة (العدل الإلهي) و(قاعدة اللطف) (ووجوب الأصلح عليه تعالى) لذلك انعكس هذا الخلاف المروي عن المعتزلة في أصول الدين على الفروع وحكم على المعتزلة بأنهم يقولون به في الفروع، وهذا ما نحاول معرفته من خلال ما سوف يأتي من هذا البحث.

المبحث الثاني: تحليل ذاتية الحسن والقبح، وفيه مطلبان:

قبل أن أبين آثار مسألة التحسين والتقبيح على مصادر الأحكام يكون من الضروري تحليل عناصر المسألة وهي (ذاتية الحسن والقبح) (وحاكمية العقل بالحسن والقبح) في هذا المبحث والذي سوف يليه، أما في هذا المبحث فسأبين معنى (الذاتي) عند المناطقة وعند علماء الأصول في كل مذهب من مذاهب التحسين والتقبيح العقلية وتكمن أهمية هذا التحليل لإبراز الفرق بين معناه عند المناطقة والأصوليين، وهل هو عند الأصوليين عقلي بحت كما هو عند المناطقة؟ وما هي مميزاته عند كل فريق؟ هذا ما سوف يتقرر بعد تناول المسألة بالبحث.

المطلب الأول: معنى الذاتي منطقياً:

الفرع الأول: معاني الذاتي والعرضي والكليات الخمسة

أولاً: الذاتي: هو المحمول المقوم للموضوع، غير الخارج عن ذاته، كالإنسان المحمول على أفراده، والحيوان الناطق المحمول على الإنسان [(١)]، ولا يخفى أن هذا الاصطلاح في الذاتي إنما هو في باب الكليات الخمسة، والذاتي منسوب إلى الذات بمعنى الحقيقة، وهو الكلي الذي يدخل في حقيقة جزئياته كالحيوان بالنسبة إلى الإنسان والفرس فإنه داخل فيهما لتركب الإنسان من الحيوان والناطق، وتركب الفرس من الحيوان والصاهل [(٢)].

ثانياً: والعرضي: وهو المحمول الخارج عن ذات الموضوع يعرض عليه بعد تقومه بجميع ذاتياته مثل الضاحك المحمول على الإنسان [(٣)].

والعرضي بلا شك لا يدخل في حقيقة جزئيات الشيء كالضاحك بالنسبة للإنسان، لما مر أنه مركب من (الحيوان والناطق) فالضاحك خارج عنهما، ولو قلنا بأن هذا الإنسان حيوان وله لون وفرضنا أنه أسود أدركنا الفرق بين نسبتين: الأولى الحيوانية والثانية: الأسودية، فما نسبته إلى الموضوعات نسبة الحيوانية يسمى ذاتياً وما نسبة الأسودية يسمى عرضياً.

---

(١) المجمع العلمي الإسلامي (١٩٩١م) المنطق ومناهج البحث، ص ٤٠، مؤسسة البلاغ، بيروت، لبنان.

(٢) الأنصاري، زكريا الأنصاري (١٩٩٣م) المطلع على متن إيساغوجي في المنطق، ص ٢٥ ، ٢٦، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر.

(٣) المجمع العلمي الإسلامي، المنطق ومناهج البحث، مصدر سابق، ص ٤٠.

ولابد لي من الإشارة إلى اعتراضٍ مهم وهو الاعتراض بأن الذاتي منسوب إلى الذات فلو كانت ذاتية (لزم نسبة الشيء إلى نفسه) وأجيب: بأن هذه التسمية اصطلاحية لا لغوية، وبأن الذات كما تطلق على الحقيقة تطلق على ما صدقها ويمكن نسبة الحقيقة إلى ما صدقها.

ويقال أيضاً أن الذاتي لا يمكن أن يعلل فلا يمكن أن يقال أي شيء جعل الإنسان حيواناً، والسواد لوناً، والأربعة عدداً، بل الإنسان حيوان بعينه وذاته لا بجعل جاعل وأما العرضي فمعلل إذ يصح أن يقال ما الذي جعل الإنسان موجوداً [١].

الفرع الثاني: أقسام الكليات الخمس:

والذاتي والعرضي هما من أقسام الكليات الخمسة [٢]:

أولاً: الذاتي: نوع، جنس، فصل.

ثانياً: والعرضي: خاصة وعرض عام.

١- **الجنس**: كلي دخل فيه سائر الكليات مقول على كثيرين مختلفين في الحقائق فإذا سئل عن حقيقة النوع عند انضمامه إلى نوع آخر أو أنواع فقيل مثلاً: (الإنسان، الفرس) ما هم؟ فالمطلوب هو كشف الحقيقة المشتركة بين هذه الأنواع، ولا بد أن يكون الجواب بكمال الحقيقة المشتركة فنقول: (حيوان) ويسمى ذلك بالجنس فالجنس إذن: هو الكلي المحمول على الجزئيات المختلفة بالحقيقة في جواب ما هو.

٢- **الفصل**: هو المقول على الشيء في جواب أي شيء هو في ذاته [٣] ولتوضيح ذلك إذا علمت بأن الذي تراه من بعيد حيوان ولكنك لا تعلمه أي نوع منها، هل هو صاهل؟ أو ناطق؟ فنسأل الآن عن خصوص الماهية التي تميزه عن غيره فيقال: أي حيوان هو في ذاته؟ ولابد أن يقع الجواب بما يميزه عن غيره فيقال: ناطق أو صاهل وهذا يسمى بـ (الفصل).

---

[١] زكريا الأنصاري، المطلع على إيساغوجي، مصدر سابق، ص ٢٤.
[٢] الأنصاري، المطلع على متن إيساغوجي في المنطق، مصدر سابق ص ٢٦.
[٣] العطار، حاشية العطار على الخبيصي، مصدر سابق، ص ١٠٦.

٣- **النوع**: وهو المقول على الكثرة المتفقة الحقيقة في جواب ما هو، فالمقول على الكثرة جنس كما ذكرنا وبقيد المتفقة الحقيقة يخرج الجنس وبقوله في جواب ما هو يخرج البواقي من الكليات [١].

ولذلك يعد النوع تمام الماهية فيقال الحقيقة النوعية أو الماهية النوعية، ولأوضح ذلك: إذا قيل ما زيد؟ كان الجواب الإنسان وكذلك إذا قيل ما زيد وعمرو وبكر فإن قيل كل واحد من أفراد النوع مشتمل على النوع وعلى التشخص فلا يكون النوع تمام ماهية الأفراد بل يكون جزءاً لها، فلذلك كان التشخص عارضاً غير معتبر في ماهية الأفراد فالنوع تمام الماهية.

ولا شك أن هذا هو جزء الماهية الخاص وكذلك مثل قولنا الاستعمال للسكن الذي يميز البيت عن غيره من أنواع الأبنية.

والخلاصة: الذاتي بالمفهوم المنطقي:

أما أن يكون جزؤها المشترك وهو (الجنس).

أو أن يكون تمام الماهية للشيء وهو(النوع).

أو أن يكون جزؤها الفاصل وهو (الفصل).

ثانياً: وأما العرضي فهو على نوعين:

١. الخاصة: وهو الخارج عن الماهية المقول على ما تحت حقيقة واحدة فقط قولاً عرضياً [٢]، والخاصة غير ذاتية وطبعاً خارجة عن ماهية الشيء وتميز أفراد حقيقة واحدة عن أفراد الحقائق الأخرى، مثل الضاحك بالنسبة للإنسان.

٢. العرض العام: وهو الكلي دخل فيه سائر الكليات كأن يقال على ما تحت حقائق مختلفة قولاً عرضياً [٣]، فهو أيضاً خارج عن ماهية الشيء الذي يطلق على أفراد حقائق مختلفة مثل الفاني والمتحرك وغيرهما مما يشترك بهما مع الحيوان.

وبعد هذا العرض المنطقي للذاتي يتبين أن الذاتي ما يكون داخلاً في حقيقة الشيء وماهيته ويطلق أيضاً على نفس الماهية والحقيقة فيكون المراد به ما لا يخرج عن حقيقة الشيء سواء كان

---

[١] العطار، حاشية العطار على شرح الخبيصي وبهامشها حاشية العلامة ابن سعيد، مصدر سابق، ص ٩٨.
[٢] العطار، حاشية العطار على الخبيصي ،مصدر سابق ،ص١١.
[٣] الأنصاري، المطلع على إيساغوجي في علم المنطق، مصدر السابق، ص ٣٢.

جزء منه أو عينه (فهل هذا المعنى المنطقي للذاتي) هو عينه (المقصود بذاتية الحسن والقبح) هذا ما سيأتي كلامي عليه في المطلب القادم.

المطلب الثاني: معنى الذاتي عند الأصوليين:

لا شك أن الكلام عن (الذاتي) في التحسين والتقبيح يمثل العنصر الرئيسي في الفكرة؛ وذلك لأنه المحور في تقييم الآراء ونلاحظ ذلك عندما نرى الاختلاف حتى في داخل المذهب الواحد نتيجة لاختلافهم في تحديد معناه كما هو الحال عند المعتزلة،وتبرز أهمية تحديد معنى الذاتي عند علماء الأصول بما يأتي:

١. إن بيان معنى الذاتي عند الأصوليين وبيانه عند المناطقة ومن ثم عقد مقارنة بين الرأيين يبرز الفرق في معناه عند كلا الفريقين.

٢. إن بيان معنى الذاتي عند المعتزلة وعند من توسط بالقول له أهمية كبيرة جداً، إذ يبرز لنا اختلاف فكرة التحسين والتقبيح عند كل مذهب لا سيما وإننا نجد من يقول: أن الحنفية يقولون بالتحسين والتقبيح في الاعتقاد وهم يوافقون المعتزلة دون علمهم بأن ما يقوله الحنفية يختلف تماماً عما يقوله المعتزلة من ناحية الجهة المحسنة والمقبحة وبالتحديد معنى (الذاتي) في هذه العملية.

٣. إن ذاتية الحسن والقبح عند علماء الأصول وخاصة الحنفية تبتعد عن المعنى المنطقي الذي تم بسطه وتقترب من المعنى الذاتي الذي سوف يتمثل فيما بعد كمحصلة لأثر التحسين والتقبيح وهو (المصلحة والاستحسان) التي سوف يكون لهما أوصاف عارضة لا يمتلكان صفة ذاتية وإنما بحسب الأوجه العارضة.

٤. ومما هو جدير بالذكر انني لم اتناول معنى الذاتي عند الاشاعرة لأنهم لا يقولون بالتحسين والتقبيح اصلا فهم نافين لأصل المسألة.

الفرع الأول: تحديد معنى الذاتي عند المعتزلة:

بعد أن سجلنا إجماع المعتزلة على القول بالتحسين والتقبيح العقلي نأتي الآن لنسجل اختلافهم داخل المذهب الواحد فيما يخص معنى الذاتي وهو الجهة المحسنة والمقبحة للفعل على أربعة آراء:

الرأي الأول:

ومفاده أن الحسن والقبح ذاتيان للأفعال كالصدق الذي هو حسن دائماً لذاته مطلقاً والكذب الذي هو قبيح لذاته مطلقا، أي أن الحسن والقبح يحصلان للفعل من غير صفة توجبه بحيث لو نظر إلى ذات الفعل لوجد فيه الحسن أو القبح، فالحسن والقبح ذاتيان مدركان بالعقل قبل ورود الشرع بمعنى أنهما لا يتعلقان بالمدرك لهما أو بنص الشرع عليهما بل بالموضوع الذي يحلان فيه، وقد نسب هذا القول إلى المتقدمين من المعتزلة [١].

الرأي الثاني:

ومفاده أن الحسن والقبح لصفة في الفعل [٢]، وأود أن ألفت العناية إلى أن الصفة هنا هي الصفة الحقيقية اللازمة للفعل دون الصفات المفارقة، فالصدق لا يكون حسناً إلا إذا كان نافعاً والكذب لا يكون قبيحاً إلا إذا وصف بأنه ضار.

وهذا الرأي لا يختلف عن الرأي الأول في النتيجة وينسب هذا الرأي لمتأخري المعتزلة [٣]، باستثناء ما نسبه القاضي عبد الجبار إلى بعض متقدمي المعتزلة وهو الإمام البلخي حيث يقع عنده لوقوعه بصفته وعينه.

الرأي الثالث:

ومفاده إثبات صفة في القبيح مقتضيه لقبحه دون الحسن إذ لا حاجة به إلى صفة محسنة له بل يكفيه لحسنه انتفاء الصفة المقبحة ونسب هذا القول إلى أبي الحسين من متأخريهم ومنهم من نسبه إلى أبي علي الجبائي وأتباعه [٤].

---

[١] أنظر: الإيجي، عضد الدين (١٩٨٣م) شرح العضد على مختصر ابن الحاجب مع حاشية التفتازاني والجرجاني والهروي، ج١، ص٢٠٢، دار المعرفة، بيروت، والأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، مصدر سابق، ص ٣٥٦، وابن تيمية، الرد على المنطقيين، مصدر سابق، ص ٤٢٢، دار المعرفة، بيروت، لبنان.

[٢] الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، مصدر سابق، ج١، ص ١٤٣.

[٣] الأصفهاني، محمد بن محمود ، شرح مختصر ابن الحاجب تحقيق: محمد مظهر بقا، ج١، ص٢٩١، مطبعة جامعة أم القرى.

[٤] أنظر: الإيجي، المواقف، مصدر سابق،ج٣،ص٢٧٠،والأصفهاني، شمس الدين (١٩٩٨م) الكاشف عن المحصول، ط١، ج١، ص ٣٠١، دار الكتب العلمية، بيروت.

الرأي الرابع:

ومفاده نفي الوصف الحقيقي فيهما مطلقاً أي أن الحسن والقبح ثابتان لوجوه واعتبارات بعبارة أخرى أن الفعل يحسن ويقبح بفعل صفة لكن هذه الصفة ليست حقيقية بل لوجوه واعتبارات ومثلوا على ذلك بلطم اليتيم إذا كان الاعتبار التأديب فهو حسن أما باعتبار الظلم فهو قبيح ونسب هذا القول إلى الجبائي [١].

بعد أن عرفنا معنى الذاتي بالنسبة للمعتزلة وقلنا إنه يمثل حجر الأساس في هذه المسألة يجب أن نفرّق ما بين وجهة نظر كل فريق من العلماء بمسألة التحسين والتقبيح وما بين قولهم بالنسبة (للذاتي).

فالحنفية يقولون بالحسن والقبح الذي هو محل النزاع أي إن صفة الحسن والقبح ثابته في الأفعال ولكنهم ميزوا بالفارق الدقيق الذي سوف نتعرف عليه في معنى الذاتي عنهم وكذلك في الأحكام الشرعية فلاحظوا المأمورات والمنهيات فما ثبت فيه الحسن في ذات الفعل فقالوا إنه (حسن لذاته) وما كان خارجاً عنه فقالوا (حسن لغيره) فالأفعال أما حسنة أو قبيحة لذاتها أو لأمر خارج عنها إلا أن وجه الاختلاف هو أن الشرع هو الكاشف عن تلك القيم وبالتالي الحكم الشرعي وهذا يحتم عليّ تحديد معنى الذاتي وما هو المقصود بالأمر الخارج.

الفرع الثاني: تحديد معنى الذاتي عند الحنفية:

إن التحسين والتقبيح الحنفي إن صح لي أن أطلق عليه له آلية خاصة في الوصول لنتائج تختلف عما يتصور من حدوث ذات العملية العقلية عن طريق التحسين والتقبيح بالنسبة للمعتزلة، مع أن مسمى (التحسين والتقبيح واحد)، فالعملية العقلية في حصول النتيجة مختلفة.

وابتداء أقول أن هذا المعنى المنطقي قد أستبعد تماماً في عبارات الحنفية، يقول ابن امير الحاج: «إنه ليس المراد بالذاتي ما هو مقتضى الذات للقطع بأن مجرد حركة اليد قتلاً ظلماً، لا تختلف حقيقتها عن حركتها قتلاً عدلاً، فلو كان الذاتي هو ما يكون مقتضى الذات أتحد لازم الحركتين حسناً

---

[١] انظر: الأصفهاني، شرح مختصر ابن الحاجب، مصدر سابق، ج ١، ص ٢٩١، والإيجي، المواقف، مصدر سابق، ج٣، ص٢٧٠، وابن الحاجب، منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل، مصدر سابق، ج١، ص٢٩.

وقبحاً»[١]؛ وليس كذلك قطعاً بل المراد به عنده: ما يجزم به العقل لفعل من الصفة التي هي الحسن والقبح بمجرد تعقل الفعل حال كون هذا المجزوم به كائناً عن صفة نفس من قام به ذلك الفعل[٢].

يتبين من ذلك أن معنى الذاتي عند الحنفية هو **ما يقابل العرضي** لا ما كان بالذات كما هو الحال كما أسلفنا عند المعتزلة ونجد هذا واضحاً في عبارات علماء الحنفية جاء في تيسير التحرير: «المراد بالذاتي أن يكون الفعل موصوفاً بالحسن والقبح لذاته فهذا لا يعني كون الفعل مقتضياً لذاته الحسن والقبح» [٣].

وأما صدر الشريعة عبيد الله بن مسعود فيرى أن المقصود بالذاتي ما يكون مفهوم الفعل **متوقفاً عليه** ويمثل لذلك بالصلاة، فإن مفهومها الشرعي إنما هو عبادة، والعبادة تعد أمراً ذاتياً بالنسبة للصلاة أما الأمر الخارج عن الفعل فهو ما لم يكن مفهوم الفعل متوقفاً عليه، ويمثل لذلك بالجهاد فإن مفهومه القتل والضرب وليس إعلاء كلمة الله داخلاً في هذا المفهوم مع أن الجهاد حسن لكونه إعلاء كلمة الله، لا لكونه قتلاً أو ضرباً [٤].

وإنما أطلق الحسن لمعنى في نفسه على الحسن لعينه أما اصطلاحا ولا مشاحة في الاصطلاحات أو لأن الحسن لعينه هو الفعل المطلق كالعبادة مثلاً وهو لا يوجد في ضمن جزيئاته إلا الموجودة، وبحثنا في تلك الجزئيات المعلوم وجودها حساً وهي لا تكون إلا حسنه لمعنى في نفسها أو حسنه لغيرها.

والفرق بين الجزء الصادق وبين الخارج الصادق أن ما يكون مفهوم الفعل متوقفاً عليه فهو الجزء وما ليس كذلك فهو الخارج كالصلاة مثلاً، فإن مفهومها الشرعي إنما هو عبادة مخصوصة بالخصوصيات المعلومة فمفهومها متوقف على العبادة، وأما الجهاد فمفهومه القتل والضرب والنهب مع الكفار وليس إعلاء كلمة الله تعالى داخلاً في هذا المفهوم بل يلزم ذلك في الخارج فيكون لازماً لا جزءاً وهذا هو الفرق المشهور بين الذاتي والعرضي [٥].

---

(١) ابن أمير الحاج، التقرير والتحبير في أصول الفقه، مصدر سابق ج٢، ص ١٢١.
(٢) المصدر نفسه.
(٣) انظر: أمير باد شاه، محمد أمين، تيسير التحرير، مصدر سابق ج٢، ص ٢١٩.
(٤) الإمام صدر الشريعة، التوضيح على التنقيح، مصدر سابق ،ج١، ص ١٩٢.
(٥) التفتازاني، شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح، مصدر سابق، ج١، ص ٣٥٨.

نفهم من هذا الكلام أن المقصود بالذاتي هو ما كان الفعل متوقفاً عليه وقد مثل لذلك الإمام التفتازاني بالصلاة فخصوصه بالخصوصيات المعلومة، فهي متوقفة على العبادة وبالتالي فالعبادة تمثل الأمر الذاتي بالنسبة للصلاة، وعكس ذلك هو الأمر الخارج وهو الذي سماه بالأمر (اللازم) وهو ما لم يكن الفعل متوقفاً عليه ومثل لذلك بالجهاد فإن مفهومه القتل والضرب وليس إعلاء كلمة الله داخلاً في هذا المفهوم بل يلزم ذلك في الخارج فيكون (لازماً لا جزءاً) مع إن الجهاد حسن لكونه إعلاء كلمة الله لا لكونه قتلاً أو ضرباً.

بقي لنا أن نعرف كيف تخلص الحنفية من تعارض فكرة الذاتية مع القول باختلاف الحسن والقبح باختلاف النسب والإضافات: يقول الإمام صدر الشريعة عبيد الله بن مسعود: «قد يختلف حسن الفعل وقبحه باعتبار الإضافة فلا يكون حسناً لذاته أو قبيحاً لذاته؛ لأن الاختلاف بالإضافة لا يدل على ما ذكر؛ لأن الإضافة داخلة في ذات ذلك الفعل؛ لأن الفعل من الأعراض النسبية والأعراض النسبية تتقوم بالنسب والإضافات، فالإضافات المختلفة فصول مقومة لها فقولنا شكر المنعم حسن لذاته معناه أن الشكر المضاف إلى المنعم حسن لا أن ذات الشكر من غير إضافة حسن» [1].

ويزيد الأمر وضوحاً الإمام التفتازاني: «قد استدل نفاة الحسن والقبح العقليين بأنه لو حسن الفعل أو قبح لذاته لما أختلف بأن يكون الفعل حسناً تارة وقبيحاً أخرى؛ لأن ما بالذات يدوم بدوام الذات واللازم باطل؛ لأن شكر المنعم حسن بخلاف غيره والكذب قبيح ثم يحسن إذا كان فيه عصمة نبي من ظالم فأشار إلى جوابه بأن الحسن أوالقبيح لذاته فيما يختلف باختلاف الإضافات هو المجموع المركب من الفعل والإضافة فالفعل جنس والإضافات فصول مقومة لأنواعه والحسن أو القبيح لذاته هو الأنواع لا الجنس نفسه» [2].

ومن هنا أستطيع القول أن الحنفية استطاعوا دفع التعارض ما بين القول بذاتية الحسن والقبح مع القول بالحسن والقبح باختلاف الإضافات وذلك من خلال ما يتبين من كلام الإمام صدر الشريعة والإمام التفتازاني بجعلهم هذه الإضافات داخلة في ذات الفعل على اعتبار أن الفعل من الأعراض النسبية، وهذه الأعراض النسبية تتقوم بالنسب والإضافات وعلى هذا تكون الإضافات المختلفة بمثابة

---

(١) صدر الشريعة، التوضيح على التنقيح في أصول الفقه،مصدرسابق،ج١، ٣٥٨.

(٢) التفتازاني، شرح التلويح على التوضيح لمتن التفتيح، مصدر سابق، ج١ ص ٣٥٨.

فصول مقومة للفعل وكما ضربوا له مثال: كقولك شكر المنعم حسن لذاته معناه أن الشكر المضاف إلى المنعم حسن لا أن ذات الشكر من غير إضافة حسن.

الفرع الثالث: تحديد معنى الذاتي عند الحنابلة ومن وافقهم:

إن كون الفعل حسناً أو قبيحاً لذاته أو لصفة لم يكونوا يقصدوا أن ذلك يقوم بحقيقة لا ينفك عنها بحال، مثل كونه عرضاً وكونه مفتقراً إلى محل يقوم به، وكون الحركة حركة والسواد لوناً وإنما يعنون بكونه حسناً أو قبيحاً لذاته أو لصفته أنه في نفسه منشأ للمصلحة والمفسدة، وترتبها عليه كترتب المسببات على أسبابها المقتضية لها وهذا كترتب الري على الشرب، والشبع على الأكل، وترتب منافع الأغذية والأدوية ومضارها عليها [١].

فحسن الفعل أو قبحه هو من جنس كون الدواء الفلاني حسناً نافعاً أو قبيحاً ضاراً، وكذلك الغذاء، واللباس، والمسكن، فإن ترتب آثارها عليها ترتب المعلومات والمسببات على عللها وأسبابها، ومع ذلك فإنها تختلف باختلاف الأزمان والأحوال والأماكن والمحل القابل ووجود المعارض، فتخلف الشبع والري عن الخبز واللحم والماء في حق المريض ومن به علة تمنعه من قبول الغذاء لا تخرجه عن كونه مقتضياً لذلك لذاته حتى يقال لو كان كذلك لذاته [٢].

ومن خلال ما تقدم يتبين أن معنى الذاتي عندهم مباين للمعنى المنطقي الذي بيّنّاه كما هو الحال عند الحنفية والذاتي قد يكون صفة للفعل لكن هذه الصفات ليست من الصفات الدائمة اللازمة للعقل، بل تكون عارضة بحسب ما يقتضيه الحال من المنفعة والمضرة.

---

[١] ابن القيم، مفتاح دار السعادة، مصدر سابق، ج٢، ص ٢٨.

[٢] ابن القيم، مفتاح دار السعادة، مصدر سابق، ج٢، ص ٢٨،ص٢٩.

المبحث الثالث: حاكمية العقل بالحسن والقبح، وفيه ثلاثة مطالب:

بعد أن تناولنا ذاتية الحسن والقبح في المبحث السابق نتناول في هذا المبحث حاكمية العقل بالحسن والقبح وسأبين معنى الحكم عند كل من المناطقة والأصوليين، أما العقل فقد بينته عند علماء الأصول ولم يبق إلا أن أبين أقسامه عند المناطقة والحكماء جرياً على عادة البحث التي اقتضت هذا التقسيم الثنائي في المقارنة بين الأصوليين والمناطقة.

المطلب الأول: حاكمية العقل عند المناطقة والأصوليين:

أولاً: الحكم لغة:

(حكم) الحاء والكاف والميم أصل واحد، وهو المنع، وأول ذلك الحكم وهو المنع من الظلم وسميَّت حَكَمة الدابّة لأنها تمنعها يقال حَكمت الدابة أحكمتها ويقال: حكمت السّفيه وأحكمته، إذا أخذت على يديه، وتقول: حكّمت فلاناً تحكيماً منعتهُ عمَّا يريد وحُكم فلانٌ في كذا إذا جُعل أمره إليه والمحّكَم المجرب المنسوب إلى الحكمة [(١)].

وجاء الحكم بمعنى القضاء، وتحَكم بينهم يحكم بالضم حُكماً وحكم له وحَكَمْ عليه، وهو المنع والصرف، ومنه الحكمة للحديدة التي في اللجام وبمعنى الإحكام ومنه الحكيم في صفاته سبحانه وتعالى، وقد استعمل لفظ الحكم في القرآن الكريم في نحو مئة موضع ترجع في جملتها إلى القضاء والفصل لمنع العدوان والظلم [(٢)].

ثانياً: الحكم عن المناطقة:

الحكم أما إدراك أو فعل فإن كان إدراكاً فالتصديق مركب من تصورات أربعة: تصور المحكوم عليه، وتصور المحكوم به، وتصور النسبة الحكمية، والتصور الذي هو الحكم، وإنما وقع

---

(١) انظر: ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، مصدر سابق، ج٢، ص٩١، والرازي، مختار الصحاح، مصدر سابق، ج١، ص ١٦٧، والزركشي، البحر المحيط، مصدر سابق ج١، ص ١١٧، وإبراهيم مصطفى، المعجم الوسيط ،مصدر سابق ،ج١ ،ص١٩٠، والزبيدي، تاج العروس ،مصدر سابق ، ج٣١، ص٥١٠، والفراهيدي، العين ، مصدر سابق ، ج٣ ،ص٦٧.

(٢) مدكور، محمد سلاّم، نظرية الإباحة عند الأصوليين والفقهاء، ط١، ص١٠،القاهرة، مصر.

التصور موصوفاً بالحكم ومضافاً إلى سائر الأجزاء؛ لأن تصور المحكوم عليه ليس بعينه هو المحكوم عليه، وكذا تصور المحكوم به وتصور النسبة الحكمية [١].

وأما الإدراك الذي حصل لنا بعد تصور الطرفين والنسبة فهو (عين الحكم)، فلذا جعل الحكم صفة له، فقيل: التصور الذي هو الحكم، ثم إذا حصل هذا الإدراك حصل التصديق، ولم يتوقف على تصور ذلك الإدراك.

وإن كان فعلاً فالفعل مغاير للإدراك، إذ الإدراك انفعال والفعل يغايره فحينئذ يكون التصديق مركباً من التصورات الثلاثة والحكم، وإذا لم يكن الحكم إدراكاً لم يكن تصوراً؛ لأن التصور قسم من الإدراك وانتفاء المقسم يوجب انتفاء الأقسام [٢].

والحقيقة التي استخلصها من هذا الكلام النفيس أن الحكم يكون عند المناطقة من مقولتين:

١. **أما من مقولة الانفعال**: فيعرف بأنه إدراك وأن النسبة واقعة أو ليست بواقعة ويطلق على التصديق أيضاً.

٢. **أو من مقولة الفعل**: فيعرف بأنه إسناد أمر إلى آخر إيجاباً أو سلباً والإيجاب إيقاع النسبة والسلب انتزاعها.

والحقيقة أن (مقولة الفعل) تعيد إلى الذهن ما قلناه من تفسير الذاتي عند المعتزلة فالحسن عندهم صفة قامت به أوجبت كونه حسناً والقبح صفة قامت به أوجبت كونه قبحاً حملاً للأفعال على الأجسام فإن الحسن صفة قائمة بها وكذلك القبح، وعند الأشاعرة الحسن والقبح إنما هو صفة نسبية إضافية حاصلة بين الفعل واقتضاء الشرع إيجاده أو الكف عنه ، فإذا قال الشارع صلّ فالصلاة حسنة وإذا قال لا تزن، فالزنى قبيح وما ذكروه من أن الحسن والقبح صفتان للفعل باطل لأن الصفات أعراض والفعل عرض والعرض لا يقوم بالعرض لأنه لا يقوم بنفسه وإنما يقوم بالجواهر [٣] .

---

[١] العطار، حسن العطار، حاشية العطار على شرح الخبيصي وبهامشها حاشية العلامة ابن سعيد، مصدر سابق ص ٢٣،٢٤.

[٢] العطار، حسن العطار، حاشية العطار على شرح الخبيصي وبهامشها حاشية العلامة ابن سعيد، مصدر سابق ص ٢٣،٢٤.

[٣] انظر: الزركشي، البحر المحيط، مصدر سابق ج١، ص ١١٤.

ثالثاً: معنى الحكم عند الأصوليين:

عرّف الأصوليون الحكم بأنه: عبارة عن خطاب الشارع المتعلق بأفعال المكلفين [١] وقد زاد البعض: أو الوضع ليدخل الحكم بالسببية والشرطية ونحوهما [٢].

يقول الآمدي: خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين، بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع[٣]، وإذا عرف معنى الحكم الشرعي فهو أما أن يكون متعلقاً بخطاب الطلب والاقتضاء أو لا يكون فهو إن كان الأول للطلب أما للفعل أو للترك، وكل واحد منهما إما جازم أو غير جازم فما تعلق للطلب الجازم فهو الوجوب، وما تعلق بغير الجازم منه فهو الندب وما تعلق بالطلب الجازم للترك هو الحرمة، وما تعلق بغير الجازم منه فهو الكراهية وإن لم يكن متعلقاً بخطاب الاقتضاء فأما أن يكون متعلقاً بخطاب التخيير أو غيره، فإن كان الأول فهو الإباحة وإن كان الثاني فهو الحكم الوضعي كالصحة والبطلان ونصب الشيء سبباً أو مانعاً أو شرطاً وكون الفعل عبادة وقضاء وأداء وعزيمة ورخصه [٤].

والخطاب يشمل عموم الأدلة الشرعية، التي تثبت بها الأحكام، لا خصوص الخطاب المتمثل في القرآن؛ لأن وجوب اتباع النبي صلى الله عليه وسلم ووليّ الأمر من بعده، واتباع أدلة الاجتهاد الصحيحة، إنما وجبت بإيجاب الله إيّاها، فآل الأمر إلى أن الحكم كله لله تعالى.

ويضيف الشيخ ابو زهرة بهذا الصدد: أن الحكم نوعان: تكليفي ووضعي، والتكليفي ما يتعلق بالجهات الثلاث: الأمر والنهي والإباحة، أما الوضعي فهو الربط بين أمرين بحسب ما قرره الشارع مثل: السبب والشرط والمانع، وصحة ذلك كشرط الوضوء للصلاة واشتراط الشهود للزواج، والمنع في الميراث للقاتل [٥].

---

[١] انظر: السبكي، رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، مصدر سابق،ج١، ص٤٨٢، والإسنوي، نهاية السول شرح منهاج الوصول، مصدرسابق،ج٤، ص٢٧، والمحلي، البدر الطالع في حلّ جمع الجوامع، مصدر سابق، ج٢، ص٨٥ ، وابن النجار، شرح الكوكب المنير، مصدر سابق، ج١، ص٣٤٥.

[٢] التفتازاني، شرح التلويح على التوضيح، مصدر سابق، ج١، ص ٢٢.

[٣] الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، مصدر سابق،ج١، ص ١٣٥.

[٤] الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، مصدر سابق، ج١، ص ١٣٤.

[٥] أبو زهرة، محمد (١٩٥٧م) أصول الفقه، ص ٢٧،دار الفكر العربي.

الفرع الثاني: مراتب العقل وتقسيماته ومدركاته:

وقد بينت المعنى اللغوي والاصطلاحي فيما سبق في الفصل الأول ولم يبق هنا بما يناسب هذا الموضوع إلا أن أذكر مراتب العقل وأنواع الحكم العقلي، ليناسب ما بدأنا من المقارنة بين الحكم العقلي والأصولي ليكون توطئة لبيان حاكمية العقل عند الأصوليين في مسألة التحسين والتقبيح.

أولاً: مراتب العقل: تقسيمات العقل بحسب مراتبه [(١)]**:**

باعتبار قوة الإدراك وتفاوته: منها: الإدراك الكامل القطعي وهو الذي يؤدي إلى اليقين الجازم كإدراكنا أن الماء يكتسب الحرارة من النار إذا وضع عليها.

ومنها: الإدراك الناقص أو الظني وهو اتجاه العقل نحو ترجيح شيء دون الجزم به لاحتمال الخطأ والاشتباه كإدراكنا أن العالم لا يبخل في تعليم العلم.

ثانيا: أقسام الحكم العقلي:

إن كل ما حكم به العقل من إثبات أو نفي لا يخرج عن اتصافه بواحد من هذه الأقسام الثلاثة:

١. **الواجب**: وهو مالا يتصور العقل عدمه، أو هو كل أمر من ذات أو صفة أو نسبة لا يقبل الانتفاء في ذاته وينقسم إلى: الضروري والنظري فالعقل لا يجيز انعدامه في أي حالة من حالات تصور الذهن مهما تسامحنا في تخيل الشروط المناسبة لقبول عدمه معها مثل وجود الأعم يستلزم وجود الأخص فوجود الكل يستلزم وجود جزئه بالضرورة العقلية [(٢)].

---

(١) انظر: عليان، رشدي عليان، العقل عند الشيعة الإمامية، ص٧٧، مطبعة دار السلام، بغداد.

(٢) انظر: الإيجي، المواقف، مصدر سابق، ج١، ص٣٢٦، وابن حزم، الإحكام في اصول الأحكام، مصدر سابق، ج٥، ص١٦٥، والميداني، ضوابط المعرفة، مصدر سابق، ص٣١٧، ص٣٢٢، والبغدادي، محمود صالح (١٩٨٥م) إرشاد الأنام في عقائد الإسلام، ط١، ص٣٠، دار عباده، دار البراء، بغداد.

٢. **الجائز**: ما لا يتصور في العقل وجوده وعدمه أو هو كل أمر قابل في حد ذاته للانتفاء والثبوت ولو في حالة من الحالات التي يتصورها الذهن ومثاله أن الحاضرين في مكان معين يرى العقل أنه من الممكن أن لا يكونوا موجودين [1].

٣. **المستحيل**: هو ما لا يتصور في العقل وجوده أو هو كل أمر من ذات أو صفة أو نسبة لا يقبل الثبوت في ذاته فالعقل لا يجيز إمكان وجوده في أي حالة من الحالات التي يتصورها الذهن مهما تخيل في تسامح الشروط المناسبة لقبول وجودها معه ومثاله أن نقول الواحد ضعف الاثنين فهذا لا يقع أبدا؛ لأن اثنين متكونة من واحد أضيف إليها واحد [2].

---

[1] انظر: الإيجي، المواقف، مصدر سابق، ج١، ص٣٢٦، وابن حزم، الإحكام في اصول الأحكام، مصدر سابق، ج٥، ص١٦٥، والميداني، ضوابط المعرفة، مصدر سابق، ص٣١٧، ص٣٢٢، والبغدادي، محمود صالح (١٩٨٥م) إرشاد الأنام في عقائد الإسلام، ط١، ص٣٠، دار عباده، دار البراء، بغداد.
.

[2] انظر: الإيجي، المواقف، مصدر سابق، ج١، ص٣٢٦، وابن حزم، الإحكام في اصول الأحكام، مصدر سابق، ج٥، ص١٦٥، والميداني، ضوابط المعرفة، مصدر سابق، ص٣١٧، ص٣٢٢، والبغدادي، محمود صالح (١٩٨٥م) إرشاد الأنام في عقائد الإسلام، ط١، ص٣٠، دار عباده، دار البراء، بغداد.
.

المطلب الثاني: حاكمية العقل عند المعتزلة:

الفرع الأول: آراء العلماء بالحاكمية عند المعتزلة:

ذهب المعتزلة إلى أن العقل قادر بمفرده أن يدرك فعل الطاعة الذي هو متعلق الثواب، وفعل المعصية الذي هو متعلق العقاب ولو لم يرد الشرع فنحن الآن أمام أتفاق المعتزلة بأن الحسن والقبح ثابتان للأفعال، وعبارة الإمام الشهرستاني في الكلام عن مذهبهم: «واتفقوا على أن أصول المعرفة وشكر النعمة واجبة قبل ورود السمع والحسن والقبح يجب معرفتهما بالعقل واعتناق الحسن واجتناب القبيح واجب كذلك وورود التكاليف ألطاف للباري تعالى أرسلها للعباد بتوسط الأنبياء عليهم السلام امتحاناً واختياراً» [1].

فأمهات الكتب والمراجع الكلامية سجّلت إجماع المعتزلة وغيرهم من العدلية على القول بالتحسين والتقبيح العقلي، وهذا كله قبل ورود الشرع.

أما بعد ورود الشرع: فالمعتزلة يقولون بالملازمة ما بين حكم العقل وحكم الشرع سواء كان بالأمر أو بالنهي، فكل ما حكم به العقل لا بدَّ وأن يأتي حكم الشرع على وفقه، يقول الإمام السبكي: «واعلم أن المعتزلة لا ينكرون أن الله تعالى هو الشارع للأحكام وإنما يقولون أن العقل يدرك أن الله شرع أحكام الأفعال بحسب ما يظهر من مصالحها ومفاسدها فهي طريق عندهم إلى العلم بالحكم الشرعي» [2].

وبعد أن عرضنا الاتفاق في هذه المواضع سنأتي على بيان ما اختلفوا فيه بعد أن نبين ما يأتي:

١. ليس كل الأفعال داخلة تحت التحسين والتقبيح العقلي فهناك ما لا يعلم منها إلا بالشرع كالعبادات [3]، بمعنى أن الحسن والقبح قد جاء بواسطة الشارع، فالأمر التعبدي لا يدركه العقل فالصلوات المفروضة مثلاً لا يوجبها العقل ولا يمنعها قبل ورود الشرع، وقضاء الحائض للصيام دون الصلاة، وقبح الصلاة بعد صلاة الفجر، وحسن صدقة الفطر قبل صلاة العيد كلها تدرك بالشرع،

---

(١) الشهرستاني، محمد عبد الكريم، الملل والنحل، تحقيق: محمد سيد كيلاني، ج١، ص ٤٤، دار المعرفة، بيروت.

(٢) السبكي، الإبهاج في شرح المنهاج، مصدر سابق ج١، ص ٣٤.

(٣) ابن الحاجب، منتهى الوصول والأمل في معرفة علمي الأصول والجدل، مصدر سابق،ج١، ص٢٩.

يقول القاضي عبد الجبار في كلامه عن لزوم الدية على العاقلة مع أنها لم تفعل شيئاً: وهذا مما لا دخل في التكاليف العقلية[١].

٢. لا خلاف أن الإجماع مسجل على المعتزلة وغيرهم من العدلية على القول بالتحسين والتقبيح العقلي، لكن المهم الذي أريد أن أسجله في تحرير هذا القول أن الاختلاف في فهم معنى حاكمية العقل عند المعتزلة وكذلك معرفة ما مدى سلطانه، نتيجة للاضطراب الناشئ في تحرير قول المعتزلة، وكثرة المنقول عنهم، والاختلاف في فهم المراد، وللخلط في القول بالتحسين والتقبيح العقلي وبين معنى حاكمية العقل.

وبعد أن نقلنا الإجماع فيما تقدم على القول بأن الله هو الحاكم ولا أحد يقول بخلاف ذلك نجد في روايات عن غير المعتزلة أنهم يروون عن المعتزلة بأن العقل هو الحاكم المطلق أو أن العقل علة موجبة للحكم، وهذه أمثلة من مرويات غيرهم:

أ. يقول صاحب التوضيح: «ثم عند المعتزلة العقل حاكم بالحسن والقبح موجب للعلم بهما وعندنا الحاكم بها هو الله تعالى»[٢]، أو أن العقل يبيح ويوجب ويحرم يقول الإمام الزركشي: «العقل عند المعتزلة يوجب ويحرم على جهة الاستقلال واستدلالهم بالآية ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبۡعَثَ رَسُولٗا﴾ (الإسراء: ١٥)، يقتضيه والتحقيق في ذلك عن المعتزلة أن الفعل إن اشتمل على مصلحة خالصة أو راجحة اقتضى الفعل أن الله تعالى طلبه وإن اشتمل على مفسدة خالصة أو راجحة اقتضى أن الله تعالى طلب تركه وإن تكافأت مصلحة الفعل ومفسدته أو تجرد عنها أصلاً كان مباحاً» [٣].

وقالت المعتزلة: إن العقل يُدرك حكم الله تعالى في الأفعال بحسب ما يظهر من مصلحة أو مفسدة فالحكم الشرعي تابع لهما والعقل طريق لمعرفة الحكم[٤].

ب. ما ذكره الإمام صدر الشريعة أن العقل عند المعتزلة حاكم مطلق بالحسن والقبح على الله وعلى العباد، أما على الله فلأن الأصلح للعباد واجب على الله بالعقل فيكون تركه حراماً على الله والحكم

---

[١] القاضي عبد الجبار، عبد الجبار بن أحمد (١٩٦٥م) المغني في أبواب التوحيد والعدل، تحقيق: مصطفى السقا، ج١٤، ص ٧، مطبعة عيسى الحلبي وشركاؤه، القاهرة، مصر.

[٢] المحبوبي، التوضيح لمتن التفتيح، مصدر سابق، ج١، ص ٣٥٦.

[٣] الزركشي، البحر المحيط، مصدر سابق، ج١، ص١٩٠.

[٤] المحلي، البدر الطالع، مصدر سابق،ج١،ص ٨٨.

بالوجوب والحرمة يكون حكماً بالحسن والقبح ضرورة وأما على العباد فلأن العقل عندهم يوجب الأفعال عليهم ويبيحها ويحرمها من غير أن يحكم الله فيها بشيء من ذلك [١].

ج.جاء في كشف الأسرار للإمام البخاري : «اختلف الناس في العقل فقالت المعتزلة: العقل علة موجبة لما استحسنه ومعرفة نفسه بالعبودية وشكر المنعم، محرمة لما استقبحه مثل العبث والسفه على القطع والبتات فوق العلل الشرعية لأن علل الشرع ليست موجبة لذواتها، بل هي أمارات في الحقيقة ويجري فيها النسخ والتبديل، والعقل بذاته موجب ومحرم لهذه الأشياء من غير أن يجري فيها التبديل فكان في الإيجاب والتحريم فوق العلل الشرعية، والمراد بالإيجاب والتحريم فيه أن الشرع لو لم يكن وارداً في هذه الأشياء بالإيجاب والتحريم لحكم العقل بوجوبها وحرمتها ولم يتوقف ثبوتها على السمع»[٢]

.

والعقل عند المعتزلة تبعاً لما سقناه من النصوص:

أما حاكم مطلق كما جاء في عبارة الإمام صدر الشريعة الأصغر.

أو أنه علة موجبة بذاته كما في عبارة كشف الأسرار.

أو أنه يحرم ويبيح كما في عبارة الزركشي.

إلا أنني اعتقد على أن العقل عند المعتزلة ليس على هذا الإطلاق فهو آلة للإدراك في الفروعيات تبعاً لإدراك ما في الفعل من الجهة المحسنة أو المقبحة وأنصر قولي بما ذهب إليه الأصوليون من غير المعتزلة وبنصوص المعتزلة أنفسهم؛ لأن الحكم أولى أن يكون من نصوصهم وأقدم فيما يلي بعضاً منها:

١. ما رد به صاحب العلم الشامخ على الإمام صدر الشريعة والتي صرح فيها أن العقل عند المعتزلة حاكم مطلق بالحسن والقبح على الله وعلى العباد حيث رد بالقول: «ماذا تريد بقولك حاكم أتريد به أنه مدرك للحكم الثابت في نفس الأمر الذي أقررت فيه آنفاً فإن الأحكام الخمسة ترجع إلى الحسن

---

[١] التفتازاني، شرح التلويح على التوضيح، مصدر سابق،ج١، ص٣٥٦.
[٢] البخاري، كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام، مصدرسابق،ج٤، ص ٣٢٤.

والقبح فلابد لك من الإقرار بهذا، أم تريد أن العقل محصل للحكم ومنشئ له في نفس الأمر فلم يقل بهذا أحد» [١].

٢. يقول القاضي عبد الجبار المعتزلي: فالغرض بقولهم أن الله تعالى أوجبه أنه أعلمنا وجوب الواجب أو مكننا من معرفته بنصب الدلالة [٢].

٣. يقول أبو الحسين البصري: «ومعنى تحريم الله وحضره أنه دل المكلف على قبحه» [٣].

ووجه الاستدلال في هذه النصوص واضحة بأنها تدل على أن الحكم ثابت في نفسه وأن وظيفة الشرع والعقل كشفه فقط، أي انهم يقرون بالملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع وإن هذه النصوص على لسان كبار ورؤوس علماء المعتزلة كالقاضي عبد الجبار وأبو الحسين البصري والعلامة المقبلي تمكننا من الحكم بصورة أكثر إنصافاً واطمئناناً، ولعل ما يؤيد هذا الحكم ما أكده الأصوليون من خارج المذهب، الذين لم تخف عليهم هذه الحقيقة وفي ذلك أذكر ما يأتي:

- يقول صاحب مسلم الثبوت: «لا حكم إلا من الله بإجماع الأمة لا كما في كتب بعض المشايخ إن هذا عندنا، وعند المعتزلة أن الحاكم هو العقل، فإن هذا مما لا يجترأ عليه أحد ممن يدعي الإسلام بل إنما يقولون: أن العقل معرف لبعض الأحكام الإلهية سواء ورد به الشرع أم لا، وهذا مأثور من أكابر شيوخنا أيضاً ثم أنه لا بد لحكم الله عز وجل من صفة حسن أو قبح في فعله لكن النزاع في أنهما عقليان أو شرعيان» [٤].

- يقول القرافي: «ليس مراد المعتزلة بأن الأحكام عقلية أي أن الأوصاف مستقلة بالأحكام ولا أن العقل هو الموجب أو المحرم بل معناه أن العقل عندهم أدرك أن الله تعالى لحكمته البالغة يكلف بترك المفاسد وتحصيل المصالح، فالعقل أدرك أن الله أوجب وحرم لا أن العقل أوجب وحرم، ويكون النزاع معهم في أن العقل هل أدرك ذلك؟ أم لا؟ فنحن نقول: الذي أدركه العقل أن ذلك جائز على الله تعالى ولا يلزم من الجواز الوقوع وهم يقولون: بل هو عند العقل من قبيل الواجبات لا من قبيل الجائزات

---

[١] المقبلي، صالح بن مهدي، العلم الشامخ في إيثار الحق على الآباء والمشايخ،(١٣٢٨هـ)، ص١٦٨، القاهرة ، مصر.
[٢] القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، مصدرسابق،ج٢، ص ٦.
[٣] أبو الحسين البصري، المعتمد في أصول الفقه، مصدر سابق، ج١، ص ٤.
[٤] محمد بن نظام الدين،(٢٠٠٢م)،فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت، ط١،تحقيق: عبد الله محمود عمر، ج١، ص ٢٣، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

فكما يوجب العقل أن الله تعالى يجب أن يكون عليماً قديراً متصفاً بصفات الكمال، فكذلك أدرك وجوب مراعاة الله تعالى للمصالح والمفاسد فهذا موطن نزاع الفريقين فاعلمه، فأكثر الفقهاء ما يفهم إلا أن العقل عند المعتزلة هو الموجب وليس كذلك» [١].

- جاء في البدر الساطع على جمع الجوامع: «وحكمت المعتزلة العقل يقتضي مذهبهم أن العقل منشئ الحكم مطلقاً وليس كذلك بل التحقيق في النقل عنهم أنهم قالوا: الشرع مؤكد لحكم العقل فيما أدركه من حسن الأشياء أو قبحها كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار والكفران وليس مرادهم أن العقل يوجب أو يحرم» [٢].

ومع ذلك فإن تعبيرات العلماء على المعتزلة بالحكم العقلي لا يعدُّ أمراً غير وارد على أية حال وذلك؛ لأن المراد بالحكم العقلي ما يدركه من حسن الشيء أو قبحه، فهم نزّلوا الإدراك منزلة الحكم في الملازمة وهذا من باب المجاز لا الحقيقة، وحيث يكون المراد بالحكم (الإدراك) حقيقة فيكون معنى الحكم العقلي (الإدراك العقلي)، واحتج لمعتزلة بما يأتي:

اولا: الأدلة النقلية:

١. قوله تعالى: ﴿إِنِّيٓ أَرَىٰكَ وَقَوۡمَكَ فِي ضَلَٰلٖ مُّبِينٖ﴾ الأنعام: ٧٤

إن الذين قالوا إن الكفاية تقع بالعقل فذهبوا إلى أن إبراهيم صلوات الله عليه في الآية لم يقل أوحي إليّ فثبت أن العقل بنفسه مما يهدي، وكذلك الله تعالى أخبر عن إبراهيم إنه أستدل بالنجوم فعرف ربه وكان حجة على قومه فقال: ﴿وَتِلۡكَ حُجَّتُنَآ ءَاتَيۡنَٰهَآ إِبۡرَٰهِيمَ عَلَىٰ قَوۡمِهِۦ﴾الأنعام: ٨٣، وليس في الآية من باب الوحي ذكر، وقال ﴿وَمَن يَدۡعُ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ لَا بُرۡهَٰنَ لَهُۥ بِهِۦ﴾ المؤمنون: ١١٧ ولم يقل بعدما أوحي إلي، أو بلغته الدعوة فثبت أن العذر ينقطع بالعقل وحده ولو لم يكن به كفاية المعرفة لما انقطع به العذر [٣].

---

[١] القرافي، أحمد بن إدريس (١٩٩٥م) نفائس الأصول في شرح المحصول، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد عوض، ط١، ج١، ص٣٥٣، ٣٥٤،مكتبة نزار مصطفى الباز، مكة المكرمة.

[٢] المطيعي البدر الساطع على جمع الجوامع، مصدر سابق ص ٢٣٩.

[٣] الدبوسي، عبيد الله بن عمر (٢٠٠١م) تقويم الإدلة في أصول الفقه، ط١، تحقيق: الشيخ خليل الميس، ص ٤٤٥،دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

٢. قوله تعالى: ﴿ سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ ﴾فصلت: ٥٣، يقول صاحب كشف الأسرار في الآية: «وتمسك من جعل العقل حجة موجبة بدون السمع بأن الله تعالى عاتب الكفار في غير موضع بأن لم يسيروا في الأرض فينظروا كيف كان عاقبة من كان قبلهم وأخبر أن قلوبهم عمي بترك التأمل ولو كانوا معذورين لما عوتبوا بمطلق الترك وبأن الله قال في الآية لم يقل لسمعهم ونوحي إليهم. ﴿ أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا۟ فِىٓ أَنفُسِهِم ﴾ الروم: ٨، ﴿ وَفِى ٱلْأَرْضِ ءَايَٰتٌ لِّلْمُوقِنِينَ ﴿٢٠﴾ وَفِىٓ أَنفُسِكُمْ ۚ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ﴾ الذاريات: ٢٠، ٢١، في شواهد لها كثيرة فثبت أن وجوب الاستدلال لا يتوقف على الوحي وأن العذر ينقطع بالعقل وحده» [١].

ثالثا: الأدلة العقلية:

الدليل الأول: وهو عمدتهم القصوى أن حسن العدل والإحسان وقبح الظلم والكفران مما اتفق عليه العقلاء حتى الذين لا يتدينون بدين ولا يقولون بشرع كالبراهمة والدهرية وغيرهم يستقبحون ذبح الحيوانات وذلك مع اختلاف أغراضهم وعاداتهم ورسومهم ومواصفاتهم فلولا أنه ذاتي للفعل يعلم بالعقل لما كان كذلك [٢].

الدليل الثاني: لو كان السمع وورود الأمر والنهي هو مدرك الحسن والقبح لما فرّق العاقل بين من أحسن إليه ولما كان فعل الله حسناً قبل ورود السمع ولجاز من الله الأمر بالمعصية والنهي عن الطاعة وإظهار المعجزة على يد الكذاب [٣].

الدليل الثالث: الحسن والقبح لو لم يكونا معلومين قبل الشرع لاستحال أن يعلما عند وروده، لأنهما لو لم يكونا معلومين قبله فعند ورود الشرع بهما يكون وارداً بما لا يعقله السامع ولا يتصوره وذلك، فوجب أن يكونا معلومين قبل وروده [٤].

---

(١) البخاري، كشف الأسرار، مصدر سابق ،ج٤،ص٣٢٦.
(٢) التفتازاني، شرح المقاصد، مصدر سابق ،ج٢، ص ١٥٠.
(٣) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، مصدر سابق، ص ١٢٤.
(٤) الشوكاني، إرشاد الفحول، مصدر سابق، ج١، ص ٣٠.

الدليل الرابع: لو كان الشارع هو مدرك الحسن والقبح للزم عليه محال في فعل العبد وهو ألا يقبّح التثليث ونسبة الزوجة والولد والكفء إلى الله تعالى وكذلك أنواع الكفر من العالم قبل الشرع، وبطلان ذلك ضروري لدى العقلاء [١].

الدليل الخامس: إن العاقل يؤثر الصدق على الكذب عند استوائهما في الإفضاء إلى الغرض [٢] وكذلك من رأى مشرفاً على الهلاك يميل إلى إنقاذه وإن كان لا يعتقد أصل الدين لينتظر ثواباً ولا ينتظر منه ثواباً ولا شكراً ولا يوافق ذلك أيضاً غرضه به بل ربما يتعب به بل يحكم العقل بحسن الصبر على السيف إذا أكره على كلمة الكفر [٣].

الدليل السادس : لو لم يكن وجوب النظر وبالجملة أول الواجبات عقلياً لزم إفحام الأنبياء [٤].

الدليل السابع: لو لم يكن الحسن والقبح إلا بالشرع لحسن من الله تعالى كل شيء ولو حسن منه كل شيء لحسن منه إظهار المعجزة على يد الكذاب ولو حسن منه ذلك لما أمكننا أن نميز بين النبي والمستنبئ وذلك يفضي إلى بطلان الشرائع [٥].

الفرع الثاني: حاكمية العقل عند الأشاعرة:

أولاً: الحاكمية عند الأشاعرة:

ذهب جمهور الأشاعرة إلى أن المُظهر للأحكام هو الشرع لا العقل فالحسن ما حسّنه الشرع والقبيح ما قبَّحه الشرع وهذا هو معنى قولهم (لا حكم إلا لله) [٦].

والأشاعرة عارضوا رأي المعتزلة والماتريدية في مسألة الحسن والقبح في الأفعال، ووقفوا موقفاً خاصاً من دور العقل وحدوده في الحكم على الأشياء، يقول الإمام الغزالي: «وليس وصفاً للفعل ولا حسن ولا قبح ولا مدخل للعقل فيه ولا حكم قبل ورود الشرع» [٧].

---

[١] السبكي، رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، مصدرسابق،ج١، ص ٤٦٧.
[٢] الغزالي، المنخول، مصدر سابق، ج١، ص ٧٠.
[٣] الزركشي، البحر المحيط، مصدر سابق،ج١، ص ٤٧.
[٤] التفتازاني، شرح المقاصد، مصدر سابق،ج٢، ص ١٥٠.
[٥] الرازي، المحصول في علم الأصول، مصدرسابق،ج١، ص ١٦٠.
[٦] انظر: السبكي، جمع الجوامع مع حاشية العطار على شرح المحلي،مصدرسابق،ج١ ص ٧٨، والمحلي، البدر الطالع في حل جمع الجوامع، مصدر سابق،ج١ ،ص ٨٧،والسبكي،رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، مصدر سابق،ج١، ص ٤٨٢.
[٧] الغزالي، المستصفى من علم الأصول، مصدر سابق، ج١، ص ٨.

فالعقل عندهم لا يدرك حسناً ولا قبحاً بالمعنى المتنازع فيه، والحسن ما أذن الشارع فيه عن طريق الوجوب أو الندب أو الإباحة، والقبيحُ ما منعنا منه الشرع عن طريق التحريم أو الكراهة، فمنشأ الحسن والقبح بمعنى الثواب والعقاب هو الشرع وليس العقل، يقول الآمدي: «وأما أهل الحق فليس الحسن والقبح عندهم من الأوصاف الذاتية للمحال بل إن وصف الشيء بكونه حسناً أو قبيحاً فليس إلا لتحسين الشرع أو تقبيحه إياه بالإذن فيه، أو القضاء بالثواب عليه والمنع منه أو القضاء بالعقاب عليه أو تقبيح العقل له باعتبار أمور خارجية ومعان مفارقة من الأعراض، بسبب الأغراض والتعلقات وذلك يختلف باختلاف النسب والإضافات»[١].

لقد وافق الأشاعرة كثير من أصحاب المذاهب الأخرى يقول الإمام ابن تيمية رحمه الله تعالى: «وأما في حق العباد فلأن الحسن والقبح لا يثبت إلا بالشرع وهذا قول الأشعري واتباعه وكثير من الفقهاء من أصحاب مالك والشافعي وأحمد» [٢].

ويقول ابن الحاجب: «لا حكم إلا بما حكم الله فالعقل لا يحسّن ولا يقبّح أي لا يحكم بأن العقل حسن وقبيح لذاته أو بوجوه اعتبارات في حكم الله تعالى» [٣].

وقد ذهب بعض الحنابلة إلى أن العقل يقبّح ويحسّن منهم أبو الحسن التميمي وأبو الخطاب وابن القيم [٤]، وما ثبت أن العقل قد يعلم به حسن كثير من الأفعال وقبحها في حق الله وحق عباده فهو قول جمهور الحنفية، قال به الإمام أحمد ومن أصحابه القاضي أبي يعلى وابن عقيل، ومن أصحاب الإمام الشافعي: أبو بكر الصيرفي، وأبو عبد الله الحليمي، وعلي بن أبي هريرة، وأسعد بن علي الزنجاني وذكر هذا القول: أنه قول أكثر أهل العلم [٥].

ومن هذا يتبين أن نسبة هذا القول إلى جميع الأشاعرة غير صحيحة، كما أن نسبة النفي إلى عموم أهل السنة غير صحيحة، فكما ذكرت لا تتبين نسبة هذا القول إلى جميع مذاهب أهل السنة فضلاً عن جمهور مذهب الحنفية.

---

[١] الآمدي، غاية المرام في علم الكلام،مصدرسابق،ج١،ص٢٣٤.

[٢] ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، منهاج السنة النبوية، ط١،تحقيق: محمد رشاد سالم، ج١، ص ٣٢٧، مؤسسة قرطبة.

[٣] ابن الحاجب، منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل، مصدر سابق، ص ٢١.

[٤] القاضي الفراء، محمد بن الحسين (١٩٩٠م) ، العدة في أصول الفقه، ط٢، تحقيق: د. أحمد بن علي بن سير المباركي،ج٢، ص٤٢٢، جامعة الإمام محمد بن سعود.

[٥] ابن تيمية، منهاج السنة النبوية،مصدرسابق،ج١، ص٣٢٧.

ومما أحتج به الأشاعرة على مذهبهم ما يأتي:

ثانياً: الأدلة النقلية:

ومما أستدل به الأشاعرة على مذهبهم بأدلة نقلية منها:

٣. قوله تعالى ﴿ مَّنِ ٱهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِى لِنَفْسِهِۦ ۖ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا ۚ وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ۗ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا ﴿١٥﴾ ﴾ الإسراء: ١٥ .

وجه الدلالة:

لو حسن الفعل أو قبح عقلاً لزم تعذيب تارك الواجب ومرتكب الحرام سواء ورد الشرع أم لا بناء على أصلهم في وجوب تعذيب من استحقه إذا مات غير تائب واللازم باطل لقوله تعالى ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا ﴾ الإسراء: ١٥ [١]. يقول الإمام القرطبي في الآية: وفي هذا كله دليل واضح أنه لا يجب شيء من ناحية العقل [٢] فلما كان العذاب لا يقع إلا بعد إرسال الرسل دلت على أن العقل ليس له التحريم والإيجاب.

٤. قوله تعالى: ﴿ رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ ۚ وَكَانَ ٱللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا ﴿١٦٥﴾ ﴾ النساء١٦٥.

وجه الدلالة:

يقول الإمام القرطبي في الآية: «في هذا دليل على أن الأحكام لا تثبت إلا بالشرع خلافاً للمعتزلة القائلين بأن العقل يحسن ويقبح ويبيح ويحظر» [٣]، ويقول الإمام الدبوسي: «فكان حقاً على الله بعث الرسل لقطع حجة الناس» [٤].

---

[١] التفتازاني، شرح المقاصد في علم الكلام، مصدر سابق ،ج٢، ص ١٤٩.
[٢] القرطبي، محمد بن أحمد (٢٠٠٣م) الجامع لأحكام القرآن، تحقيق، هشام سمير البخاري، ج٦، ص ١٨، دار عالم الكتب، الرياض.
[٣] القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، مصدر سابق، ج١، ص ٢٣١١.
[٤] الدبوسي، ، تقويم الأدلة في أصول الفقه، مصدر سابق، ص ٣٤٧.

ثالثاً: الأدلة العقلية:

وقد أستدل الأشاعرة ومن وافقهم بأدلة عقلية منها:

الدليل الأول: لو كان قبح الكذب لذاته لما تخلف عنه في شيء من الصور ضرورة واللازم باطل فيما إذا تعين الكذب لإنقاذ نبي من الهلاك فإنه يجب قطعاً فيحسن وكذا كل فعل يجب تارة ويحرم أخرى كالقتل والضرب حداً وظلماً واعترض بأن الكذب في الصورة المذكورة تخلصاً من ارتكاب الأقبح فالواجب الحسن هو الأنجاء لا الكذب وهذا إذا سلمنا عدم إمكان التخلص بالتعريض والجواب أن هذا الكذب لما تعين سبباً وطريقاً إلى الإنجاء الواجب كان واجباً فكان حسناً (١).

الدليل الثاني: لو اتصف الفعل بالحسن والقبح لذاته اجتمع المتنافيان في لأكذبن غداً لأن صدقه أي لأكذبن غداً الذي به حسنه إنما يتحقق بكذب غد فيقبح لكونه يستلزم كذباً فاجتمع الحسن والقبح فيه وقلبه أي ولأن كذبه الذي له قبحه بعدم كذب غد فيحسن ولكونه ترك كذب فاجتمع الحسن والقبح في كذبه (٢).

الدليل الثالث: لو كان الفعل حسناً أو قبيحاً لذاته لكان الحسن أو القبح وجودي ولو كان كذلك لزم قيام العرض بالعرض؛ لأن حسن الفعل وقبحه زائد على مفهومه وإلا لزم من تعقل الفعل تعقله ويلزم أن يكون صفة وجودية؛ لأن نقيضه لا حسن ولا قبيح وهو سلب محض وإلا استلزم حصوله محلاً موجوداً؛ ولأنه يلزم أن يكون عرضياً لا ذاتياً وإذا وصف الفعل به لزم قيامه له ولا يصح؛ لأنه يؤدي إلى إثبات الحكم بمحل الفعل؛ لأن حاصله قيامهما معاً له حيث الجوهر (٣).

الدليل الرابع: لو كان الحسن والقبح ذاتيين أو لصفة لازمة لامتنع النسخ والتالي باطل لوقوعه في الشرع بالاتفاق؛ لأن اختلاف الحكم كوجوب التوراث بالهجرة في أولها وحرمته بعدها يقتضي اختلاف الصفة وحينئذ فالصفتان المختلفتان الموجودتان في الشيء الواحد من حيث هو يلزم اجتماعها فيه

---

(١) التفتازاني، شرح المقاصد في علم الكلام، مصدر سابق، ج٢، ص ١٥٠.
(٢) أمير باد شاه تيسير التحرير، مصدر سابق، ج٢، ص٢٢١.
(٣) ابن الحاجب، منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل ،مصدر سابق، ص ٢١.

وهو باطل، أو يلزم كون الواحد ليس واحداً وحينئذ يخرج عن موضوع النسخ لاشتراط اتحاد الموضوع فيه وهو باطل أيضاً فيبطل المقدم وهو كونهما ذاتيين [١].

الدليل الخامس:

لو حسن الفعل أو قبح لذاته أو لصفاته وجهاته لم يكن الباري مختاراً في الحكم واللازم باطل بالإجماع، ووجه اللزوم أنه لا بد في الفعل من حكم، والحكم على خلاف ما هو المعقول قبيح لا يصح عن الباري بل يتعين عليه الحكم بالمعقول الراجح بحيث لا يصح تركه وفيه نفي للاختيار.

واعترض بأنه وإن لم يفعل القبيح لصارف الحكمة لكنه قادر عليه يتمكن منه، ولو سلم فالامتناع لصارف الحكمة لا ينفي الاختيار على أن الحكم عندكم قديم فكيف يكون بالاختيار اللهم إلا أن يقصد الإلزام أو يراد جعله متعلقاً بالأفعال [٢].

الدليل السادس: إن الأمة أجمعت على أن التكليف يقف على البلوغ، ومن المعلوم أن العقل ليس موقوفاً على ذلك الوقت، إذ أن الغلام إذا بلغ بإحدى علامات البلوغ فليس يستحدث عقلاً، وإنما ذلك عقله قبل بلوغه فبان أن العقل لا يوجب شيئاً ولا يحظره [٣].

---

(١) عليان، العقل عند الشيعة الأمامية، مصدر سابق ،ص١٦١.

(٢) التفتازاني، شرح المقاصد، مصدر سابق ،ج٢، ص ١٥١.

(٣) الكلوذاني، أبي الخطاب (١٩٨٥م) التمهيد في أصول الفقه، تحقيق: مفيد ابو عيشه، ط١، ج٤، ص٣٦، دار المدني، جده.

المطلب الثالث: حاكمية العقل عند الحنفية والحنابلة

الفرع الأول: الحنفية ومتكلميهم الماتريدية

يبدو أن فكرة موافقة الحنفية للمعتزلة شائعة في مسألة التحسين والتقبيح، والحقيقة أن هناك ميل لرأي المعتزلة وليس موافقة، فالحنفية أنفسهم لم يكن رأيهم واحداً بين متقدميهم ومتأخريهم، وفي البداية لابد لي من إجمال رأيهم وبيان رأي إمامهم أبي حنيفة رضي الله تعالى عنه ثم أفصّل القول في رأيهم داخل المذهب:

فالحنفية أكدوا أن الحاكم هو الله تعالى بإجماع الأمة وفي هذا دفع لشبهة ما قد ينسب إليهم وإلى المعتزلة من أن الحاكم هو العقل، وهو ما أكدته في بداية الفصل من الإجماع بأن الحاكم هو الله تعالى، وغاية ما قد يقال أنهم يقولون بأن العقل معرّف لبعض الأحكام سواء ورد الشرع أم لا (١)، وقد نقل عن الإمام أبي حنيفة روايتين مهمتين في المسألة (٢):

الأولى: لا عذر لأحد في الجهل بالخالق لما يرى، وقد وجدت زيادات في كتب السادة الحنفية على هذه الرواية كلها تدور حول المعنى نفسه أنقل ما زاد هنا على المعنى الأول حيث زاد بعضهم: «وسائر خلق ربه، أما في الشرائع فمعذور حتى تقوم عليه الحجة».

الثانية: لو لم يبعث الله للناس رسولاً لوجب عليهم معرفته بعقولهم (٣).

والحقيقة إن أخذ هذه الرواية على ظاهرها من وجوب الإيمان بالعقل لا يعني أنه وافق المعتزلة؛ لأنها لا تدل على ترتب الثواب أو العقاب، ولو لاحظنا ماذا نص في آخر روايته بقوله وأما في الشرائع فمعذور حتى تقوم عليه الحجة وهذا هو عين قول متكلمة الحنفية الماتريدية الذين نصّوا

---

(١) انظر: البخاري، كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، مصدر سابق، ج٤، ص ٣٣١ ، ومحمد بن نظام الدين، فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت، مصدر سابق، ج١، ص ٢٥، والدبوسي، تقويم الأدلة في أصول الفقه، مصدر سابق، ص٤٤٣، وابن امير الحاج، التقرير والتحرير في أصول الفقه، مصدر سابق، ج٢، ص١٢٠ ،وأمير باد شاه، تيسير التحرير، ج٢، ص ٢١٦، والزركشي، البحر المحيط، مصدر سابق،ج١، ص١١٠، والسمعاني، قواطع الأدلة في الأصول، مصدر سابق، ج٢، ص٣٩٥.

(٢) انظر: الشاشي، أحمد بن علي، أصول الشاشي،ج١،ص١٢٠،دار الكتاب العربي، وابن أمير الحاج، التقرير والتحبير،ج٢، ص١٢٠،مصدر سابق، وأمير باد شاه، تيسير التحرير،ج٢، ص٢١٥،والبخاري،كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام، مصدر سابق ج٤، ص٣٣٠،والزركشي،البحر المحيط، مصدر سابق،ج١، ص١١٠.

(٣) انظر: البخاري، كشف الأسرار، مصدر سابق ج٤، ص٣٣٠، والتفتازاني،شرح التلويح على التوضيح، مصدر سابق ،ج٢، ص٣٣٦، دار الكتب العلمية، بيروت.

على الإدراك العقلي في مسألة الإيمان والكفر دون فروع الشريعة، وعندما أقول أن الماتريدية هم متكلمة الحنفية لا أقصد أن الإمام الماتريدي قد خرج بمذهب كلامي جديد بل هو مفصّل لمذهب الإمام أبو حنيفة وأصحابه.

وحكي أيضا عن الإمام الزرنجري: «أن أبا حنيفة كان صاحب حلقه في الكلام قبل اتصاله بحماد وعن أبي حنيفة أنه قال: كنت أعطيت جدلا في الكلام فجرى دهر فيه أتردد وبه أخاصم وعنه أناضل وكان أصحاب الخصومات والجدل أكثرها بالبصرة فدخلت البصرة نيفا وعشرين مرة منها أقيم سنة وأقل وأكثر وكنت قد نازعت طبقات الخوارج من الإباضية والصفرية وغيرهم وطبقات الحشوية» [١].

أما الأوجه الأخرى التي حملها علماء الحنفية على رواية أبي حنيفة فصفوة القول فيها أن كلامه يُحمل على ما بعد البعثة، أو أنه أراد بها الإمهال لا في ابتداء العقل فلابد من أن يضاف مدة يتمكن فيها من التأمل والاستدلال، أو المراد منه حصول له نوع ترجيح للإيمان بربه والاعتراف بخالقه، والمراد من الحرمة أن يثبت نوع ترجيح للمنع من الاستغناء عن مالكه والاعتراف بالألوهية لغير خالقه [٢].

ويتفق جميع الأحناف على أن الحسن والقبح عقليان [٣]، وهذا الاتفاق من هذا الوجه هو الذي أشرنا إليه بوجود الميل بين المعتزلة والحنفية إلا أنه من المؤكد أن أوضح أنهم لم يرتبوا شيئاً من الأحكام على ذلك من جهة الشرع، فلا ارتباط البتة بين حكم العقل بالتحسين والتقبيح وبين حكم الشرع مطلقاً.

وقالت الحنفية قاطبة بثبوت الحسن والقبح للفعل على الوجه الذي قالته المعتزلة [٤]: وهو أن العقل قد يستقل بإدراك الحسن والقبح الذاتيين، أو لصفة فيدرك القبح المناسب لترتب حكم الله تعالى

---

(١) البياضي، كمال الدين أحمد (١٩٤٩م) إشارات المرام في عبارات الإمام، ط١، مكتبة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر.

(٢) انظر: الدبوسي، تقويم الأدلة في أصول الفقه، مصدر سابق، ص ٤٤٥،والبخاري،كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام،ج٤، ص ٣٣١، مصدر سابق، وأمير باد شاه، تيسير التحرير، مصدر سابق،ج٢، ص ٢١٦،مصدر سابق، وابن أمير الحاج، التقرير والتحبير على التحرير لابن الهمام، مصدر سابق، ج٢، ص ١٢٠.

(٣) ابن الهمام، كمال الدين محمد بن عبد الواحد (١٩٧٩م) المسايرة في العقائد المنجية في الآخرة (مع شرحه المسامرة، ط٢، ص ١٥٤،استانبول، تركيا.

(٤) الكمال، ابن أبي شريف، المسامرة بشرح المسايرة للعلامة الكمال بن الهمام في علم الكلام، ط١، ص ١٥٢، المطبعة الكبرى الأميرية، بولاق، مصر.

بالمنع من الفعل على وجه ينهض معه الإتيان به سبباً للعقاب، ويدرك الحسن المناسب لترتب حكمه تعالى بالإيجاب والثواب بفعله والعقاب بتركه إلا أن المعتزلة أطلقوا القول بعدم توقف حكم العقل بذلك على ورود الشرع، فقالوا نعم ما قصر العقل عن إدراك جهة الحسن والقبح فيه كحسن صوم أخر يوم من رمضان وقبح صوم أول يوم من شوال يأتي الشرع كاشفاً عن حسن وقبح فيه ذاتيين أو لصفة وخالفهم الحنفية.

يقول العلامة المطيعي: «فالمعتزلة وجميع الحنفية يقولون أن الحسن والقبح بالمعنى المذكور عقليان أي يمكن أن يدركهما بدون توقف على الشرع، ولكن اختلفوا في أنهما يستلزمان عند إدراكهما حكماً في فعل العبد هو الوجوب و الحرمة وأخواتهما أو لا يستلزمان بالأول قالت المعتزلة فقالوا بوجود الحكم قبل إرسال الرسل ونزول الخطاب وقال أكثر الحنفية بالتالي فنفوا الحكم قبل إرسال الرسل ونزول الخطاب. ثم يضيف قائلاً: وأما الفريق الآخر من الحنفية فكالمعتزلة سواء بسواء إلا أنهم خصوا الاستلزام بالإيمان والكفر» [١].

ويقول صاحب فواتح الرحموت: «ثم اعلم أنه لا فرق بين قول هؤلاء الكرام وقول المعتزلة فإنهم كانوا قائلين إن حسن بعض الأشياء مما يدرك بالعقل ولا يتوقف على البعثة وهؤلاء الكرام أيضاً قالوا بذلك، فلو كان خلاف لكان في تعيين ذلك البعض من الأحكام، والظاهر من كلماتهم أن ذلك البعض هو الإيمان والشكر ونحوهما وعند المعتزلة كثير» [٢].

من هنا ندرك أن الحنفية وإن قالوا بصلاحية العقل لإدراك الحسن والقبح في الفعل كالمعتزلة وأنه يستوجب الحكم الوجوب أو الحرمة فيكونون كالمعتزلة في كون العقل مصدراً لكشف الحكم الشرعي إلا أنهم خصوا ذلك بعد ورود الشرع حتى يترتب عليه ثواب أو عقاب إلا أنهم لم يستثنوا خصوص ورود الأمر الشرعي بقضية الإيمان والكفر.

والحقيقة التي أريد أن أشير إليها في هذا المقام إنني اعتقد أن من كتب عن هذا الموضوع لم يعالج هذا الفارق الدقيق: وهو القدر المشترك بين المعتزلة والحنفية، ثم يأتي ويبين وجه الاختلاف في هذه النقطة، فالحنفية والمعتزلة وإن كان لهم قدر مشترك إلا أنهم اختلفوا في الجانب الآخر لهذا الوجه.

---

(١) المطيعي، البدر الساطع على جمع الجوامع، مصدر سابق ،ص ١٧٨.

(٢) نظام الدين، فواتح الرحموت، مصدر سابق، ج١، ص ٢٦.

ولبيان ذلك أقول: فكما بينت وجه الالتقاء بين الحنفية والمعتزلة في الحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه وأنهم خصوا ذلك في ورود الحكم الشرعي وأنهما ثابتان في الفعل ولكنهم لم يحصروا هذا الثبوت في القول بذاتية الفعل أو في الصفة المحسنة بل كانت الأحكام الشرعية محل نظرهم ولاحظوا المأمورات الشرعية والمنهيات فوقفوها على ورود الشرع فما كان ثبوت الحسن يكمن في ذات الفعل فقالوا إنه حسن لذاته، وما كان في أمر خارج عنه فقالوا حسن لغيره فالأفعال أما حسنه لذاتها أو لأمر خارج عنها، فالأفعال لها قيم ذاتية، والشرع الكاشف لهذه القيم.

وانتقل الآن في هذا الموضوع لأبين موضع اتفاقهم وافتراقهم مع الأشاعرة حتى يكون العرض مستوفياً لعناصر الموضوع.

يقول العلامة المطيعي: «وأما الأشاعرة فقالوا أن الحسن والقبح بالمعنى المذكور شرعي لا عقلي بمعنى أن الفعل المأمور به إنما صار صالحاً لأن يؤمر به ويكون مناطاً للثواب لنفس الأمر لا لنفس الفعل ولا لشيء من صفات الفعل والفعل المنهي عنه إنما صار صالحاً للمنهي عنه وجعله مناطاً للعقاب لنفس النهي عنه لا لنفس الفعل ولا لوصف فيه» [١].

وهذا الفرق الذي ذكره العلامة المطيعي أستطيع القول أنه بالمعنى الأعم أما ما أورده الإمام الزركشي يمثل فرقا في غاية الدقة فهو يمثل الفارق بالمعنى الأخص إذا صح لي أن أطلق عليه: «وقال بعض محققي الحنفية عندنا الحاكم بالحسن والقبح هو الله تعالى ولا يقال إن مذهب الأشاعرة؛ لأنا نقول الفرق هو أن الحسن والقبح عند الأشاعرة لا يعرفان إلا بعد الشرع وعندنا قد يعرفهما العقل بخلق الله تعالى علماً ضرورياً بهما إما بلا كسب كحسن تصديق النبي صلى الله عليه وسلم وقبح الكذب الضار وإما مع كسب كالحسن والقبح المستفاد من الأدلة وترتيب المقدمات وقد لا يعرفان إلا بالكتاب والنبي كأكثر أحكام الشرع وحاصلة أن حسن المأمور به عندنا من مدلولات الأمر وعند الأشعري من موجباته» [٢].

وبهذا الصدد يضيف الإمام البزودي: «ثم أختلف أن الحسن من موجبات الأمر أم من مدلولاته فعندنا هو من مدلولات الأمر وعند الأشعرية وأصحاب الحديث هو من موجباته، وهو بناء على أن الحسن والقبح في الأفعال الخارجة عن الاضطرار هل يعرف بالعقل؟ أو لا؟ فعندهم لا حظ في ذلك،

---

(١) المطيعي، البدر الساطع، مصدر سابق،ج١، ص ١٧٨.

(٢) الزركشي البحر المحيط، مصدر سابق ،ج١، ص ١١٠.

وإنما يعرف بالأمر والنهي فيكون الحسن ثابتاً بنفس الأمر إلا أن الأمر دليل ومعروف على حسن سبق ثبوته بالعقل، وعندنا لما كان للعقل حظ في معرفة حسن بعض المشروعات كالإيمان وأصل العبادات والعدل والإحسان كان الأمر دليلاً ومعروفاً لما ثبت حسنه في العقل وموجباً لما يعرف» [١].

أما القدر المشترك مع الأشاعرة فأبينه من كلام الإمام صدر الشريعة: «وعندنا الحاكم بالحسن والقبح هو الله، وهو متعال عن أن يحكم عليه غيره، وعن أن يجب عليه شيء وهو خالق أفعال العباد على ما مر جاعل بعضها حسناً وبعضها قبيحاً، وله في كل قضية كليه أو جزئية حكم معين، وقضاء مبين وإحاطة بظواهرها وبواطنها وقد وضع فيها ما وضع من خير أو شر ومن نفع أو ضر ومن حسن أو قبح» [٢].

فلما كان حكم العقل وفق هذا الكلام لا يلزم منه تحسين للفعل فهذا يعني أن الشارع وحده هو الذي يحسّن ويقبّح، ونحن قلنا سابقاً أنهم خصوا التحسين (بعد ورود الشرع) وهذا هو القدر المشترك مع مذهب الأشاعرة، وأود أن أشير إلى أن من أبرز مذهب الحنفية المتقدمين هو الإمام الماتريدي، وفخر الإسلام البزدوي وطبقتهما، ويقول الإمام اللكنوي: «ثم من الحنفية من قال إن العقل قد يستقل في إدراك بعض أحكامه تعالى فأوجب هذا البعض الإيمان وحرم الكفر وكل ما لا يليق بجنابه تعالى على كل أحد بلغه دعوه رسول أم لا حتى على الصبي العاقل، هذا قول معظم الحنفية كالشيخ الإمام علم الهدى أبي المنصور الماتريدي والإمام فخر الإسلام وصاحب الميزان واختاره صدر الشريعة»[٣].

وأما المتأخرون فهم عامة الحنفية المتأخرون وأئمة بخارى بشكل خاص يقول ابن أمير الحاج: «ونقلوا عنه أي أبي حنيفة لو لم يبعث للناس رسولاً لوجب عليهم معرفته بعقولهم والبخاريون قالوا: لا تعلق لحكم الله تعالى بفعل المكلف قبل بعثة رسول الله صلى الله عليه وسلم وتبليغه حكم الله في ذلك كالأشاعرة» [٤].

ويقول أمير بادشاه: «قال أئمة بخارى الذين شهدناهم كانوا على القول الأول يعني قول الأشاعرة وحكموا بأن المراد من رواية لا عذر لأحد في الجهل بخالقه لما يرى من خلق السموات والأرض

---

(١) البخاري، كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام، مصدر سابق ،ج١، ص ٢٦٩.
(٢) التفتازاني، شرح التلويح على التوضيح، مصدر سابق،ج١، ص٣٦٦.
(٣) محمد نظام الدين، فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت، مصدر سابق ج١، ص ٢٥.
(٤) ابن أمير الحاج، التقرير والتحبير، مصدر سابق ،ج٢، ص١٢٠.

وخلق نفسه أنه لا عذر له فيه بعد البعثة» [١]، ويبدو مما تقدم أن الخلاف بين الحنفية وبين المعتزلة يبرز في موضعين:

١. **الأول**: الماتريدية تقول أن العقل المجرد لا يمكن أن ينفرد بتقرير الأحكام وأنه لا بد أن يكون الأمر في التكليف ومتعلقه الثواب والعقاب راجعاً إلى النص أو مما حمل عليه بطرق الحمل المختلفة بعد ورود الشرع اما قبل ورود الشرع فيدرك الحسن والقبح ولكن لا تترتب عليه مجازاة، أما المعتزلة فيقولون أن العقل يدرك الحسن والقبح على الله وعلى العباد وهذا قبل ورود الشرع.

يقول ابن الهمام: «قالوا يعني الأستاذ وعامة مشايخ سمرقند العقل عندهم أي المعتزلة إذا أدرك الحسن والقبح يوجب بنفسه على الله وعلى العباد مقتضاهما وعندنا معشر من ذكر من الحنفية الموجب لمقتضى الحسن والقبح اللذين يدركهما العقل من الفعل هو الله تعالى يوجبه على عباده ولا يجب عليه سبحانه شيء باتفاق أهل السنة الحنفية وغيرهم»[٢].

٢. **الثاني:** العقل عند المعتزلة موجب للعلم بالحسن بطريق التوليد بأن يولد العقل العلم بالنتيجة عقب النظر الصحيح، أما عند الماتريدية فالعقل آلة لمعرفة بعض الأحكام؛ لأن كثيراً مما يحكم الله بحسنه أو قبحه لم يطلع العقل على شيء منه، بل معرفته موقوفة على الرسل يقول صاحب المسامرة على المسايرة: «والعقل عندنا معشر من ذكر من الحنفية آلة يعرف به ذلكم الحكم بواسطة اطلاعه أي إطلاع العقل بأن يطلعه الله على الحسن والقبح الكائنين في الفعل والحاصل أن العقل عند هؤلاء الحنفية آلة للبيان وسبب عادي لا مولد كما عند المعتزلة»[٣].

ومع ذلك فإننا عندما نستقصي الآراء نجد بعض العلماء يضّيق شقة الخلاف بين المعتزلة والماتريدية حتى وكأنه لا فرق والبعض الآخر يتوسط كما عرضنا، لذلك كان استقصائي للآراء بحذر شديد حتى لا أورد رأياً يصور المسألة من زاوية هذا الرأي دون أن يعطي الأبعاد الحقيقية للموضوع، كما أظنني قد عرضته، ومما تجب إضافته في هذا الصدد: أن الحنفية لم تنعكس عليهم الآثار المترتبة على رأيهم بالتحسين والتقبيح كما هو الحال عند المعتزلة، فلم يقولوا مثلاً بوجوب شيء عليه سبحانه كما أنهم لم يجعلوا العقل حجة في الأحكام الشرعية فكانوا نظرياً مع المعتزلة وعملياً مع الأشاعرة.

---

(١) أمير باد شاه، تيسير التحرير، مصدر سابق، ج٢، ص٢١٦.

(٢) الكما ل ابن الهمام، المسامرة بشرح المسايرة، مصدر سابق، ص١٣٧.

(٣) انظر: الكمال ابن ابي الشريف، المسامرة بشرح المسايرة، مصدر سابق، ص ١٥٦، والتفتازاني، التلويح على التوضيح ، مصدر سابق ،ج١، ص ٣٥٦.

الفرع الثاني: الحنابلة ومن وافقهم:

الذي عليه أكثر الحنابلة والإمام أحمد بأن الإيجاب والتحريم بالخطاب والتعذيب متوقف على الإرسال يقول الفتوحي: «والعقل لا يحّسن ولا يقبّح ولا يوجب ولا يحرم عند الإمام أحمد وأكثر أصحابه والأشعرية قال أبن عقيل وأهل السنة والفقهاء» (١).

ومن المثبتين: أبو الحسن التميمي والشيخ تقي الدين وابن القيم وأبو الخطاب وقال أبو الحسن التميمي من أصحابنا والشيخ تقي الدين وابن القيم وأبو الخطاب العقل يحسن ويقبح (٢).

أما المالكية فقد أثبته الكثير منهم كأبي الوليد الباجي وأبي بكر الأبهري (٣)، وأصحاب هذا الرأي قالوا إن العقل قادر على إدراك حسن الحسن وقبح القبيح، وأنهم لم يرتبوا الثواب والعقاب على ذلك الإدراك والعقاب وإنما هو متوقف على الشرع، فقد اشتركوا بالمعنى الذاتي مع الماتريدية.

وفي هذا يقول ابن القيم: «إن كون الفعل حسناً أو قبيحاً لذاته أو لصفة لم يعن به أن ذلك يقوم بحقيقة لا ينفك عنه بحال، مثل كونه عرضاً وكونه مفتقراً إلى محل يقوم به وكون الحركة حركة والسواد لوناً، وإنما نعني بكونه حسناً أو قبيحاً لذاته أو لصفته أنه في نفسه منشأ للمصلحة والمفسدة، وترتبها عليه كترتب المسببات على أسبابها المقتضية لها وهذا كترتب الري على الشرب والشبع على الأكل وترتب منافع الأغذية والأدوية ومضارها عليه» (٤).

وهذا المعنى الذاتي فهو ما يفيد الحسن والقبح بدون توسط شيء آخر فالذاتي هو ما يقابل العرضي لا ما كان بالذات.

---

(١) انظر: ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، مصدر سابق ج١، ص ٣٢٦، والفتوحي، شرح الكوكب المنير، مصدر سابق،ج١،ص٣٠١،والفراء،العده في أصول الفقه، مصدرسابق،ج١، ص٤٢٢، والمرداوي، التحبير شرح التحرير، ج٢، ص٧١٥،مصدر سابق.

(٢) انظر: الفتوحي، شرح الكوكب المنير، مصدر سابق،ج١، ص ٣٠٠،والفراء، العدة في أصول الفقه، مصدر سابق، ج٤، ١٢٥٩،والمرداوي، التحبير شرح التحرير، مصدر سابق،ج٢، ص٧١٥.

(٣) انظر: ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، مصدر سابق،ج٣٢٧،١،وابن تيمية، الرد على المنطقيين، مصدرسابق،ج١، ص٤٢٠ ، والباجي، إحكام الفصول، مصدر سابق، ص٦٨١، ٦٨٤.

(٤) ابن القيم، مفتاح دار السعادة، مصدر سابق، ج٢، ص ٢٨.

واختاره الزركشي [١] والشوكاني [٢] وهو قول كثير من المحققين من المذاهب الأربعة [٣][٤] .

---

[١] انظر: الزركشي: البحر المحيط، مصدر سابق،ج١، ص٤٦،والشوكاني،إرشاد الفحول، مصدر سابق ص ٩، وابن تيمية، الجواب الصحيح، مصدر سابق ج٣، ص٣١٤،وابن تيمية، الرد على المنطقيين، مصدر سابق، ص ٤٢٠، ٤٢١ .

الفصل الرابع: حجية العقل عند الأصوليين، وفيه ثلاثة مباحث:

مقدمة

لا يمكن معرفة حجية العقل عند الأصوليين إلا بعد استجلاء ومعرفة آثار التحسين والتقبيح الأصولي على مصادر الأحكام التي قمنا بتحليل عناصرها إلى: ذاتية الحسن والقبح، وحاكمية العقل بالحسن والقبح في محاولة منا للتنظير لهذه الفكرة أصوليا وبناء نظرية متكاملة أي: بناء هيكل متكامل لها وربط جميع الآثار والمسائل المتولدة منها بالمسألة الأم.

إن مسيرتنا في هذا الفصل تأخذ نفس الأسلوب بهذه النزعة العملية في معرفة الآثار وصولا إلى الحجية من خلال مباحث هذا الفصل الذي يمثل تطبيقات عملية على موضوع البحث.

المبحث الأول: حجية العقل على مدلولات الأمر والنهي، وفيه مطلبان:

يرتبط التحسين والتقبيح العقليان بموجبات الأمر والنهى نتيجة لما استقر عندنا من هدي ذلك التحليل لعناصر الفكرة، وهو أن الحسن أما أن يكون لذاته أو لأمر خارج وكذا الحال مع القبيح، ولا بد أن يتسلط هذا على المأمور به والمنهي عنه فيختلف التكييف لهذه المسائل الشرعية على ضوء طبيعة الحسن والقبح الكامن في الشيء وكما سيتوضح مما يأتي:

المطلب الأول: موجبات الأمر والنهي

الفرع الأول: أقسام الحسن لنفسه ولغيره والقبيح عند الحنفية:

إن الشرع يقتضي كون المأمور به حسنا، إذ الشارع حكيم على الإطلاق ولا يليق بالحكمة طلب ما هو قبيح بآكد الوجوه[١].

والحسن عند الحنفية يتنوع إلى ثلاثة أنواع[٢]:

الأول: فيكون حسن لعينه: أي بواسطة نفس المأمور به وينقسم إلى: ما لا يقبل السقوط، وما يقبل السقوط: فأما الذي لا يقبل السقوط فينقسم إلى قسمين: ما لا يقبل السقوط أصلا ووصفا، وما لا يقبل السقوط وصفا لا أصلا.

والثاني: وهو ما يكون ملحقا بهذا القسم الحسن لعينه: لكنه مشابه للحسن في غيره كالزكاة؛ لأن حسنها لدفع حاجة الفقير فأشبهته لغيره؛ ولأن هذه الواسطة بخلق الله تعالى لا صنع الفقير فصارت كلا واسطة فالتحقت به لعينه.

والثالث: الحسن لغيره: وهو على ثلاثة أنواع: أما أن لا يتأدى بنفس المأمور به، أو يتأدى به، أو يكون حسنا لحسن في شرطه بعد ما كان لحسن في نفسه أو ملحقا به.

---

[١] الكاكي، محمد بن محمد(٢٠٠٥م) جامع الأسرار، تحقيق: فضل الرحمن عبد الغفور، ط٢، ج١، ص٢٠٠، مكتبة نزار مصطفى الباز، مكة المكرمة.

[٢] انظر: ابن العيني، زين الدين عبد الرحمن بن أبى بكر(٢٠١٠م) شرح متن المنار في أصول الفقه، تحقيق: علاء سمير الطوخي، ط١، ص٧٨، دار البيروتى، دمشق، وابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم(٢٠٠١م) فتح الغفار المسمى بمشكاة الأنوار، ط ١، ص٧٠، دار الكتب العلمية، بيروت، وابن ملك، عبد اللطيف بن فرشته(٢٠١٤م) شرح المنار في أصول الفقه، ط١، (١٤٣٥هـ)، تحقيق: الياس قبلان، ص٤٠٦، دار الإرشاد، استانبول، تركيا.

وفيما يلي الأمثلة على كل نوع من هذه الأنواع:

أما فيما حسن لنفسه ولا يقبل السقوط أصلا ووصفا: كالإيمان أي التصديق القلبي للنبي صلى الله عليه وسلم فيما علم مجيئه به بالضرورة من عند الله فلم يسقط وجوبه بهذا المعنى من المكلف بحال حتى ولا بالإكراه؛ ولأنه لو تبدل كان كفرا، فالتصديق لازم على المرء ولا يسقط عنه ما دام عاقلا بالغا ولهذا لايزال حال الإكراه، فإن أكره على إجراء كلمة الكفر، يجوز له التلفظ باللسان بشرط أن يبقى على حاله.

فالإقرار يقبل السقوط والتصديق لا يقبله قط وحسن التصديق ثابت لعينه؛ لأن العقل يحكم بأن شكر المنعم الخالق واجب.

أما فيما حسن لنفسه ويقبل السقوط وصفا لا أصلا: كالصلاة فإنها حسنت لعينها؛ لأنها تتأدى بأفعالٍ وأقوالٍ وضعت للتعظيم، إذ قيام العبد بين يدي ربه واضعا اليمين على الشمال صارفا طرفه إلى الأرض تعظيمٌ له في نفسه، ثم إعقابه بالركوع زيادة في التعظيم، ثم إلحاقه السجود نهاية في التعظيم بوضع أشرف أعضائه على التراب، وكذا سائر أذكارها.

وتلاوة القران تدل على نهاية التعظيم والمبالغة في التنزيه والتقديس، فثبت أنها مع جميع أفعالها وأذكارها تعظيم الله وهو حسن في نفسه، ولكنه يقبل السقوط إذا كان في غير حينه، كالصلاة فإنها وإن كانت مشتملة على أقوال وأفعال وتعظيم الله تعالى منعت في الأوقات المكروهة، أو قبل الوقت وسقطت بالحيض والنفاس فتصير قبيحة بهذه العوارض(١).

ثانيا: فيما يلحق بالحسن لعينه:

وقد أشرت إلى الزكاة فيما تقدم كمثال على هذا النوع فصارت ملحقة بهذا النوع؛ لأنها صارت حسنة بواسطة رفع حاجة الفقير الذي هو من خواص الرحمن لا بنفسها، إذ هي في نفسها تنقيص مال وإضاعته، وهي حرام شرعا، وممنوع عقلا، وكذا الصوم صار حسنا بواسطة قهر الشهوات.

وكذلك الحج صار حسنا بواسطة شرف المكان لا لذاته، إذ قطع المسافة وزيارة أماكن معلومة يساويان في غايتها سفر التجارة وزيارة البلاد غير أن هذه الوسائط ثبتت بخلق الله تعالى بلا اختيارٍ

---

(١) انظر: المصادر نفسها.

للعبد، فصارت كلا واسطة، فالوسائط لما ثبتت بخلق الله تعالى كانت مضافة إليه ولم تبق للواسطة عبرة حكما، ولهذا شرطنا لوجوبها أهلية كاملة من العقل والبلوغ فما كان عبادة خالصة شرط لوجوبها أهلية كاملة، حتى لا تجب على الصبي والمجنون، وما لم يكن عبادة خالصة لا يشترط لها أهلية كاملة حتى يجب عليهما كالعشر وصدقة الفطر.

ثالثا: الحسن لنفسه مما لغيره:

أما أن لا يتأدى بنفس المأمور به، أو يتأدى فهو نوعان:

أما النوع الأول: فالوضوء، والسعي للجمعة فهما حسنان لمعنى في غيرهما؛ لأن السعي في نفسه عمل مباح، وإنما حسن؛ لأنه يتمكن به من أداء الجمعة، حتى إذا تمكن منها بلا سعي أو بسعي لا للجمعة سقط الأمر، ولا تتأدى به الجمعة بحال.

والوضوء من حيث أنه يفيد الطهارة للبدن ليس بعبادة مقصودة؛ لأنه في نفسه تبرد وتطهر، وإنما حسن؛ لأنه يتمكن به من أداء الصلاة ولا تتأدى به الصلاة بحال، ويسقط الوضوء بسقوط الصلاة وتستغني الصلاة عن صفة القربة في الوضوء حتى جاز الوضوء بغير نية، وممن هو ليس بأهل الأداء العبادة وهو الكافر ومن حيث جعل الوضوء في الشرع قربة لا تصح بغير نية إلا أن الصلاة تستغني عن صفة القربة في الوضوء والجهاد ليس بحسن في نفسه[١].

وأما النوع الثاني: كالجهاد فإنه ليس بحسن في ذاته؛ لأنه تخريب بنيان الرب، وإنما جعل حسنا لغيره من حيث إعلاء كلمة الله ودفع كفر الكافر باختيار العبد.

وكذلك إقامة الحدود في نفسها تعذيب، وإنما حسن؛ لزجر الناس عن المعاصي، والزجر يحصل بمجرد إقامة الحدود لا بفعل آخر بعده.

وكذلك صلاة الجنازة في نفسها بدعة مشابهة لعبادة الأصنام وإنما حسنت لأجل قضاء حق المسلم، وهو يحصل بمجرد صلاة الجنازة لا بفعل بعدها.

---

[١] انظر: النسفي، كشف الأسرار، مصدر سابق، ج١، ص٩٥،٩٦، وابن ملك، شرح المنار، مصدر سابق، ص٤٠٤ ،٤١٨، والعيني، شرح متن المنار، مصدر سابق، ص٦٢، والكاكي، جامع الأسرار، مصدر سابق، ص٢٠٠،٢٠١.

فهذه الوسائط وهي كفر الكافر وإسلام الميت وهتك حرمة المناهي كلها بفعل العباد واختيارهم، فلهذا اعتبرت الوسائط ههنا وجعلت داخلة في الحسن لغيره بخلاف وسائط الزكاة والصوم والحج أعني: فقر الفقير، وعداوة النفس، وشرف المكان، فإنها بمحض خلق الله تعالى لها ولا اختيار فيها للعبد أصلا(١).

الفرع الثاني: متعلقات النهي:

وهو عند النحاة قول القائل لغيره لا تفعل وعند علماء الكلام بناء على أنه النفسي طلب كفٍ عن فعلٍ على جهة الاستعلاء حتما، فالنهي النفسي عين التحريم وخرجت الكراهة النفسية بقيد: «حتما» وإيراد كف نفسك على التعريف إن كان لفظه لفظة فالكلام في النفسي أو معناه التزمناه نهيا، وكذا معنى اطلب الكف لوحده معنى اللفظين وهو النهي.

وإذا قيل: مقتضى النهي التحريم فالمراد اللفظي، وهو يقتضي التحريم في قطعي الثبوت والكراهة في ظنيه، ولا تعدد في نفس الأمر وإنما هو من جهة كون القطع أو الظن في طريقه.

وعند الأصوليين بناء على أنه: اللفظي؛ لأن بحثهم عنه باعتبار وجوب الانتهاء، وقول القائل لمن دونه لا تفعل بناء على أن العلو شرط فيه مطلقا والأكثر على أن العلو لا اعتبار فيه وإنما الشرط الاستعلاء(٢).

أما متعلقات النهي فقد قسمها الحنفية إلى شرعية وحسية:

أولا: **الشرعية** فقد قسموها إلى قسمين:

أما أن يكون (قبيحا لعينه) وذلك نوعان: (وضعا، وشرعا).

أو أن يكون (قبيحا لغيره) وذلك نوعان:(وصفا، ومجاورا).

ثانيا: الحسية: النهي عن الأفعال الحسية فهي ما لها وجود حسي فقط.

---

(١) انظر: النسفي، كشف الأسرار، مصدر سابق، ج١، ص٩٥،٩٦، وابن ملك، شرح المنار، مصدر سابق، ص٤٠٤ ،٤١٨، والعيني، شرح متن المنار، مصدر سابق، ص٦٢، والكاكي، جامع الأسرار، مصدر سابق، ص٢٠٠،٢٠١.
(٢) انظر: ابن نجيم، فتح الغفار، مصدر سابق، ج١، ص٨٤.

وفيما يأتي الأمثلة لكل نوع مما ذكرت:

أولا: الشرعية: (ما قبح لعينه):

١. **ما قبح لعينه وضعا**:

كالكفر مثال لما قبح لعينه وضعا؛ لأن واضع اللغة وضع هذا اللفظ لفعل هو قبيح في ذاته عقلا من غير ورود الشر ع به لأن قبح كفران المنعم مركوز في العقول، كما أن شكر المنعم واجب عقلا، ومن هذا النوع الظلم والعبث والكذب واللواط وهو صريح في أن اللواط قبيح عقلا كما هو قبيح شرعا وطبعا فلذا كان أقبح من الزنا لعدم قبحه طبعا وحكم هذا النوع عدم الشرعية أصلا، فالوضع العقلي من حيث وضع للقبيح العقلي بقطع النظر عن ورود الشرع[1].

٢. أما ما قبح لعينه شرعا:

فكبيع الحر؛ لأن العقل يجّوز بيع الحر كما عرف في قصة يوسف عليه السلام، وإنما قبح شرعا؛ لأن البيع مبادلة مال بمال شرعا، والحر ليس بمالٍ، فيكون حقيقته قبيحة شرعا لا وضعا؛ لأن العقل لا يحكم بقبحه، ولعدم المحلية؛ لأنه حينئذ يصير عبثا لحلوله في غير محله، وكذلك صلاة المحدث قبيحة شرعا؛ لأن الشارع أخرج المحدث من أن يكون أهلا لأدائها.

ما قبح لغيره، وهو نوعان:

١. ما قبح لغيره وصفا: **والنهي عن الأمور الشرعية على الذي اتصل به وصفا:**

كصوم يوم النحر؛ لأنه يوم كسائر الأيام والصوم نفسه عبادة وإمساك لله تعالى، وإنما قبح لما فيه الإعراض عن ضيافة الله تعالى، وهذا المعنى لازم بمنزلة الوصف لهذا الصوم؛ لأن الوقت داخل في تعريف الصوم ووصف الجزء وصف للكل، فصار فاسدا ولم يلزم الشروع، بخلاف النذر فإن في نفسه طاعة لله تعالى ولا فساد في التسمية، وإنما الفساد في الفعل فيجب قضاؤه.

والمراد بالأمور الشرعية ما تغيرت معانيها الأصلية بعد ورود الشرع بها، كالصوم والصلاة والبيع والإجارة فإن الصوم هو الإمساك في الأصل، وزيدت عليه في الشرع أشياء، والصلاة هي الدعاء،

---

[1] انظر: ابن نجيم، فتح الغفار، مصدر سابق، ج١، ص٨٤، والكاكي، جامع الاسرار، مصدر سابق، ج ١، ص٢٥١، والنسفي، كشف الأسرار، مصدر سابق، ج١، ص١٤١، وابن ملك، شرح المنار، مصدر سابق، ج١، ص٥٠٨.

زيدت عليه أشياء، والبيع مبادلة المال بالمال فقط، زيدت عليها أهلية العاقدين، ومحليّة المعقود عليه، وغير ذلك، والإجارة مبادلة المال بالمنافع، زيدت عليه معلومية المتاجر والأجرة والمدة كونه قبيحا لعينه كالنهي عن بيع المضامين، والملاقيح، وصلاة المحدث[١].

ومن المهم أن ألفت النظر إلى أن النهي عن التصرفات الشرعية يقع عند الإطلاق على ما قبح لغيره وصفا وبواسطة القرينة يحمل على القبيح لعينه، وقال الشافعي رضي الله عنه: «وثمرته أنه هل تترتب عليه الأحكام؟ أو لا؟ فالحاصل أن الشارع وضع بعض أفعال المكلف لأحكام مقصودة كالصوم للثواب والبيع للملك وقد نهى عن ذلك في بعض المواقع، فهل بقي في تلك المواضع ذلك الوضع الشرعي حتى يكون الصوم في يوم العيد مناطا للثواب والبيع الفاسد سببا للملك أو ارتفع ذلك الوضع فيها، فمن حكم بارتفاع الوضع جعل المنهي عنه قبيحا لعينه ومن لا فلا؛ لتنافي الوضع الشرعي والقبح الذاتي ثم الفعل الشرعي النهي عنه إن دل دليل على أن قبحه لعينه فباطل وإن دل على أنه لغيره فذلك الغير إن كان مجاورا فهو صحيح مكروه وإن كان وصفا ففاسد عند أبي حنيفة باطل عند الشافعي وإن لم يدل الدليل على أن قبحه لعينه آو لغيره فباطل عند الشافعي حتى لا تترتب عليه الأحكام وعند أبي حنيفة يصح بأصله لا بوضعه» [٢].

٢. **ما قبح لغيره مجاورا:** فكالبيع وقت النداء وهو ترك السعي للجمعة، وهو قابل الانفكاك عنه؛ لأنه مما يجاور البيع في بعض الأحيان إذ قد يوجد الإخلال بالسعي بدون البيع بالمكث في بيته، والبيع بدون الإخلال كما إذا باع في حالة السعي في الطريق، أو يكون البائع والمشتري راكبين في سفينة تذهب إلى الجامع، وفيما إذا لم يبع ولم يسع إلى الجمعة بل اشتغل بلهو أخر، فهذا البيع كبيع الغاصب يفيد الملك بعد القبض، ومثله وطء الحائض من حيث أنها منكوحته، وإنما يحرم لأجل الأذى، أو هو مما يمكن أن ينفك عن الوطء بأن يوجد الوطء بدون الأذى، والأذى بدون الوطء، وكذلك الصلاة في الأرض المغصوبة منهي عنها لشغل ملك الغير، والصلاة بدون الشغل ممكنة بأن يأذن مالكها [٣].

---

[١] انظر: النسفي، كشف الأسرار، مصدر سابق، ج١، ص١٤٤، وابن نجيم، فتح الغفار، مصدر سابق، ج١، ص٨٦، والعيني، شرح المنار، مصدر سابق، ص٧٤.

[٢] ابن نجيم، فتح الغفار، مصدر سابق، ج١، ص٨٦.

[٣] انظر: ابن نجيم، فتح الغفار، مصدر سابق، ج١، ص٨٤، والكاكي، جامع الأسرار، مصدر سابق، ج ١، ص٢٥١، والنسفي، كشف الأسرار، ج١، ص١٤١، وابن ملك، شرح المنار، مصدر سابق، ج١، ص٥٠٨.

ثانيا: النهي عن الأفعال الحسية:

أي التي تعرف حسا، ولا يعرف تحققها على الشرع فإنها كانت معلومة قبل ورود الشرع، فمعانيها المعلومة القديمة قبل الشرع باقية على حالها لا تتغير بالشرع كالقتل، والزنا، وشرب الخمر، بقيت معانيها وماهياتها بعد نزول التحريم على حالها، ولا يراد أن حرمتها حسية معلومة بالحس لا تتوقف على الشرع، فالنهي عند الإطلاق وعند عدم الموانع يقع على القبح لعينه، إلا إذا قام الدليل خلافه، فإنه يقتضي القبح لغيره كالنهي عن الوطء حالة الحيض، وعن اتخاذ الدواب كراسي، وعن المشي في نعل واحد فإن الدليل دل على أن النهي لمعنى الأذى والشفقة لا لعين هذه الأشياء[١].

---

[١] انظر: الكاكي، جامع الأسرار، مصدر سابق، ج١، ص٢٥٢، وابن ملك، شرح المنار، مصدر سابق، ج١، ٥١٧، ٥١٨.

المطلب الثاني: ارتباط مدلولات الحسن بالتحسين والتقبيح العقلي:

الفرع الأول: مدلولات الحسن:

بالرغم من قول بعض أئمة الحنفية أن الحسن لعينه هو الحسن الذاتي حيث يقول أبن نجيم الحنفي: «والمراد بالحسن لعينه أي لذاته أن الذات حسنة في نفسها أي قطع النظر عن الأمور الخارجة عنها بمعنى أن العقل لو كان موجبا لمعرفة الحسن لحسنه حين النظر في المأمور به وإن فرض عدم كونه مأمورا به بأمر صادر عن الحكيم فإذا عرفت هذا علمت بطلان قول من أنكر كون الفعل حسنا لذاته أو قبيحا لذاته بأن قال قد يختلف حسن الفعل وقبحه باعتبار الإضافة فلا يكون حسنا لذاته لأن الاختلاف بالإضافة لا يدل على ما ذكر لأن الإضافة داخلة في ذات الفعل لأن الفعل من الأعراض النسبية والأعراض النسبية تتقوم بالنسب والإضافات »(١).

والرغم من أن عبارة ابن نجيم الحنفي تدل على القول بالذاتي إلا أن هذا لا يعني أنهم يشاطرون الرأي المعتزلة في القول بالتحسين والتقبيح إلا ما بسطناه في مواضعه وفي نفس الوقت يؤكد ما استدل به من نظرتهم إلى مدلولات الأمر واقتضاؤه للحسن والقبح واقتضاؤه النهي.

فلو تفحصنا مصطلح: «مدلولات الأمر» لوجدناه يثير تساؤلا لدى الباحث وهو أنه لماذا لم يستخدم الأصوليون الحنفية مصطلح «موجبات الأمر؟» وإنما استخدموا «مدلولات الأمر»، فهذا يعني أن الحكم ثبت بالعقل وجاء الأمر ليدل على اكتشاف العقل والأمر أصبح دالا ولم يكن موجبا.

والحقيقة أن الجواب الحقيقي عن هذا التساؤل لتوجيه الأقوال فيما يتعلق بنظرتهم لمدلولات الأمر وموقفهم من التحسين والتقبيح: هو أن الحنفية لما كان للعقل عندهم حظ في معرفة حسن بعض المشروعات كالإيمان وأصل العبادات كان الأمر دليلا ومعرفا لما ثبت حسنه في العقل وموجبا لما لم يعرف به فالعقل هنا كان مؤهلا لإدراك الحسن لكن الإلزام يكون من الشرع فليس العلم هنا جاء بطريق التوليد بأن يولد العقل العلم بالنتيجة عقيب النظر الصحيح.

---

(١) ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم (١٩٣٦م) فتح الغفار المعروف بمشكاة الأنوار، ط١، ج١، ص٦٠، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر.

وربما قد اشكلت عبارة ابن نجيم الحنفي السابقة؛ لأنه إذا كان الحسن في المأمور به لعينه فهذا يعني توافقهم مع المعتزلة بالقول بالذاتي فإذا جعلناه لغيره يلزم التناقض فكيف تكون الإجابة على هذا السؤال، يقول ابن ملك: «إن الحسن إذا كان لعينه لا يكون لغيره لأن ما بالذات لا يكون لغيره، قلت: ليس المراد من قوله لعينه إن مبدأ الحسن ذات المأمور به بل المراد أن الحسن الشرعي قد يكون بالنظر إلى غيره بدليل قوله يقبل السقوط أو لا يقبله فان الذاتي لا يقبل السقوط أصلا»[١].

يقول النسفي في بيان صفة الحسن للمأمور به وغيره: «ولا بد للمأمور به من صفة الحسن إذ الآمر حكيم والحكيم لا يأمر بشيء إلا لحسنه ولا ينهى عن شيء إلا لقبحه قال الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَٰنِ وَإِيتَآيِٕ ذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ وَٱلْبَغْىِ ﴾ النحل: ٩٠؛ ولأن الآمر لبيان إن المأمور به مما ينبغي أن يوجد والقبيح أسم لما ينبغي أن يعدم فاستحال أن يؤمر به، وإنما عرف ذلك بكونه مأمورا به لا بالعقل نفسه، لأن العقل بنفسه ليس موجبا عندنا»[٢].

يقول الكاكي: «إن الشرع يقتضي كون المأمور به حسنا إذ الشارع حكيم على الإطلاق ولا يليق بالحكمة طلب ما هو قبيح بأكيد فالله تعالى لا يأمر بالفحشاء فدل أن حسن المأمور به ضرورة حكمة الآمر والعقل آلة لمعرفته، لا أن العقل موجب الحسن، وإلا لما جاز ورود النسخ عليه؛ لأن الحسن العقلي لا يرد عليه التبديل، كحسن العدل والإحسان وشكر المنعم»[٣].

يقول الرهاوي: «ما يكون حسنا لعينه أي لعين ذاته لا لورود الأمر به وهذا مراد الشارح بسلب الواسطة، وليس المراد به قطع النظر عن الشرع، إذ ليس منشأ حسن الفعل المأمور به ذاته حتى يحكم العقل بأنه حسن، وإلا لما كان حسن لغيره؛ لأن ما بالذات لا يتخلف»[٤].

والحقيقة أفضل ما وقفت عليه من أقوال العلماء والذي يزيل اللبس الحاصل في الفهم ويستجلي المسألة في هذا الموضع ما يتعلق بمدلولات الأمر وآثار الحسن والقبح عليها هو ما ذكره الملا جيون حيث يقول: «ولا بد للمأمور به من صفة الحسن ضرورة أن الآمر حكيم يعني: لا بد أن يكون المأمور

---

(١) ابن ملك، شرح المنا، مصدر سابق، ج١، ٤١٦.
(٢) النسفي، كشف الأسرار، مصدر سابق، ج١، ص٩١.
(٣) الكاكي، جامع الأسرار، مصدر سابق، ج١، ص ٢٠٠.
(٤) ابن ملك، شرح المنار، مصدر سابق، ج١، ص٤٠٤.

به حسنا عند الله تعالى قبل الأمر، ولكن يعرف ذلك بالأمر ضرورة أن الآمر حكيم والحكيم لا يأمر بالفحشاء وهذا عندنا، وعند المعتزلة الحاكم بالحسن والقبح هو العقل لا دخل فيه للشرع وعند الأشعري الحاكم بهما هو الشرع لا دخل فيه للعقل»[١].

الفرع الثاني: مدلولات النهي:

أما ما يخص بما يتعلق بالنهي فيقول الإمام ابن نجيم الحنفي في فتح الغفار: «وإنه يقتضي صفة القبح للمنهي عنه ضرورة حكمة النهي، فإن الشارع لا ينهى عن شيئا إلا لقبحه وأشار بلفظ الاقتضاء إلى أن القبح لازم متقدم بمعنى أن يكون قبيحا فنهى الله عنه لا أن النهي موجب قبحه كما هو رأي الأشعري وقد يقال أن قوله مقتضى بمعنى يفيد فلا يكون الإشارة المذكورة فإن قيل هلا قلتم يقتضي حسن الانتهاء قلنا صفة وجودية فتقتضي محلا موجودا والانتهاء امتناع عن إيجاد الفعل»[٢].

يقول الرهاوي: «وأنه يقتضي صفة القبح للمنهي عنه يعني سواء اقتضى حرمة أو كراهة أشار بلفظ الاقتضاء إلى أن صفة القبح لازمة للمنهي عنه مقدمة على وروده شرعا بمعنى أنه كان قبيحا فنهى الله تعالى عنه، لا أن النهي يوجب قبحه كما هو رأي الأشعري»[٣].

وخلاصة القول في مدلولات الأمر والنهي التي بينتها أن الحنفية ترى أن الحسن والقبح أمران ذاتيان في الأشياء وأن الشرع يوافق في أوامره ونواهيه ما يصف به العقل الأشياء من حسن أو قبح، ولذلك قالوا أن الحسن والقبح مدلولا الأمر والنهي لا موجبهما وبما أن العقل عندهم لا يهتدي إلى التمييز بين الأمرين في جميع الحالات فإن الشرع جاء لدعمه.

والحق الذي أعتقده أن الماتريدية متفقة مع المعتزلة في هذه المسألة، ففي هذه التقسيمات دلتنا على أن الحنفية نظروا إلى متعلقات الأمر والنهي بناء على ما تقرر عندهم من الحسن والقبح العقلي، وهو أن الحسن أما أن يكون الحسن لذاته أو لأمر خارج وكذا الحال مع القبيح، ولا بد أن يتسلط هذا على المأمور به والمنهي عنه فيختلف الحكم لهذه المسائل الشرعية على ما استقر عندهم من الحسن

---

(١) النسفي، كشف الأسرار، مصدر سابق، ص٩١.
(٢) ابن نجيم، فتح الغفار، مصدر سابق، ج١، ص٨٤.
(٣) انظر: النسفي، كشف الأسرار، مصدر سابق، ج١، ص١٤٠، والعيني، شرح المنار، مصدر سابق، ص٧٢، ابن ملك، شرح المنار، مصدر سابق، ج١ ص٥٠٦.

والقبح الكامن في طبيعة هذا المأمور بالمنهي عنه، على إنني لا أقول إن الحسن والقبح موجبا للحكم عندهم وتعليل الحكم الشرعي بالجهة الصالحة للحكم.

المبحث الثاني: حجية العقل في بعض المصادر التبعية، وفيه ثلاثة مطالب:

تناولنا في المبحث السابق آثار الحسن والقبح على المأمور به والمنهي عنه تمهيدا للوصول إلى الحجية، ونتناول الأن أثرها في التوسع في الاجتهاد المتمثلة في المصادر التبعية؛ لأن الحسن والقبح وكما تناولناه عند الحنفية وإن لم يكن موجبا للأمر والنهى إلا أن مجرد القول بموضوعية الحسن والقبح وتعليل الأحكام الشرعية بالمصالح التي تقف وراء النص يزود المجتهد بأساس متين؛ لاقتناعه بالرأي المبني على الاستحسان أو على وجود مصلحة تليق أن تكون مناطا للحكم الشرعي والمتمثلة بالمصلحة المرسلة.

إن هذه القناعة بتبني مصادر جديدة خارجة عن المصادر الأصلية كانت لحاجتهم لها في المسائل المتجددة الكثيرة حيث تصدى الفقهاء للفتيا والقضاء من خلال ولوجهم غمار الحياة العملية؛ وذلك لأن المصادر الأصلية لم تغطي جميع الأحكام المستجدة.

المطلب الأول: الاستحسان

إن النص ذكر الأحكام المعينة ورسم في ذلك الأحكام العامة وفقا لهذه النصوص ولا يمكن أن تكون هذه النصوص قد ذكرت جميع الأحداث والوقائع غير المحدودة زمانا ومكانا بصورة مباشرة وبصريح العبارة لذلك تفرع الاستحسان من روح هذه النصوص ليكون مصدرا تبعيا من مصادر الأحكام، لذلك ستناوله في الفصل لنبين حجية العقل بعد أن اثر التحسين والتقبيح العقلي فيه، فإن القياس الأصولي لا يواجه الحالات المستجدة لسببين[١]:

الأول: لأنه قد لا يمكن الحكم بالقياس في كثير من المسائل؛ لأنه لا يجد حالات مشابهة في النصوص وبالتالي ينتفي القياس أصلا.

الثاني: أنه يجد الحكم في النصوص المتفق عليها ولكن هذا القياس يؤدي إلى الحرج والعسر في المعاملات وكل ذلك أمر قبيح لا تقره الشريعة؛ لأنها جاءت لرفع الحرج والقيام بمصالح العباد وهي قائمة على مصالح العباد، مما دفع الأصوليين والفقهاء للتوسع في الاجتهاد عن طريق الاستحسان.

---

[١] شلبي، محمد مصطفى (١٩٤٧م)، تعليل الأحكام، ص٣٣٠، مطبعة الأزهر.

ويصدق الوصف على الاستحسان أنه من الأدلة المختلف فيها لاشتداد النزاع في حجيته بين قائل به وبين رافض له، وتعدد الإطلاقات والتعاريف في تحديد معناه عند القائلين به، ويرجع السبب في ذلك إلى أنه لم يرد عن أبى حنيفة تحديد هذا القياس، ولا وضع ضابطا لذلك الاستحسان بل عبارات مطلقة جعلها عنوانا على دليل في نفسه مرة، ومصرحا به في حلقة الدرس مرة أخرى، فبينما هو يقول في شأن الرجم إنا أثبتنا الرجم بالاستحسان على خلاف القياس ويقول أيضا فيمن أكل ناسيا لولا قول الناس لقلت: يقضي، يعنى به الحديث المروى في أكل الناسي: «تم على صومك»[(١)] فإنما أطعمك الله وسقاك وفى رواية عنه لولا الرواية لقلت بالقياس.

والحقيقة نحن إمام تساؤل هل إن اشتداد النزاع في معرفة ماهيته وحقيقته أم إلى الإطلاقات اللفظية للمثبتين والنافين وحتى بين المثبتين أنفسهم بحيث لو اطلع كل فريق إلى القصد الحقيقي لما قاله الآخر لرجع الخلاف وفاقا وهذا يستدعى الوقوف على حقيقة الاستحسان وتحرير محل النزاع فيه:

الفرع الأول: المعنى اللغوي والاصطلاحي:

معنى الاستحسان لغة: أولا:

الحاء والسين والنون أصل واحد، فالحسن ضد القبح يقال رجل حسن وامرأة حسناء والمحاسن من الإنسان ضد المساوئ والحسن عبارة عن كل مستحسن مرغوب وذلك ثلاثة اضرب مستحسن من جهة العقل، ومستحسن من جهة الهوى، ومستحسن من جهة الحسن والحسن أكثر ما يقال في تعارف العامة في المستحسن بالبصر وأكثر ما جاء في القران في المستحسن من جهة البصيرة[(٢)].

ثانيا: معنى الاستحسان الإصلاحي

اختلف العلماء في الاتفاق على معنى محدد للاستحسان اذكر منها أشهر ما قيل في تعريفه:

---

(١) أخرجه ابن حبان، صحيح ابن حبان، تحقيق شعيب الأرناؤوط، ط٢، ١٩٩٣م، كتاب الصوم، باب ذكر الإباحة للصائم إذا أكل أو شرب ناسيا، حديث: ٣٥٢٢، ج٨، ص٢٣٨.

(٢) انظر: الرازي، مختار الرازي، مصدر سابق، ج١، ص١٦٧، والزبيدي، تاج العروس، مصدر سابق، ج٣٤، ص٤٣٨، وابن فارس، معجم مقاييس اللغة، مصدر سابق، ج٢، ص٥٧، والزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، مصدر سابق، ج٥٤، والفيومي، المصباح المنير، مصدر سابق، ج١، ص١٣٦، ص ٤١٨.

١. **تعريف بعض علماء الحنفية**: عبارة عن دليل ينقدح في نفس المجتهد لا يقدر على إظهاره لعدم مساعدة العبارة عنه[١].

وعرّفه أبو الحسن الكرخي بأنه**:** الاستحسان العدول بحكم المسألة عن حكم نظائرها بدليل يخصها[٢].

٢. **أصحاب مالك والحلواني**: القول بأقوى الدليلين [٣].

٣. **قول طائفة من أهل العلم:** هو تخصيص العلة [٤].

٤. **تعريف بعض الحنابلة**: العدول بحكم المسالة عن نظائرها لدليل شرعي[٥].

٥. **ما حكاه الشافعي عن أبي حنيفة**: ما يستحسنه المجتهد بعقله من غير دليل[٦].

ويبدو لي من مجموع هذه التعاريف أن الأصوليين انقسموا في الاستحسان إلى مذهبين مذهب المثبتين والنافين فأما المثبتون فالاستحسان لا يعدوا عن حالين:

الأول: أما العدول من القياس الجلي إلى القياس الخفي.

الثاني: أو استثناء مسألة جزئيه من أصل كلى لدليل اقنع المجتهد بهذا الاستثناء، ولزيادة الأمر بيانا أقول: أما الحال: الأول: إذا تنازع المسألة قياسان:

أحدهما: الظاهر الذي يلحق بقياس ظاهر.

---

(١)انظر: التفتازاني، شرح التلويح، مصدر سابق، ج٢، ص١٦٣، والتهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، مصدر سابق، ج١، ص١٤٧.

(٢) انظر: البخاري الحنفي، كشف الأسرار، مصدر سابق، ج٤، ص٣، والتفتازاني، شرح التلويح، مصدر سابق، ج٢، ص١٦٣.

(٣) انظر: الزركشي، البحر المحيط، مصدر سابق، والشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، مصدر سابق، ج٢ ص٣٨٣، وابن تيمية، المسودة في أصول الفقه، مصدر سابق، ج١، ص٤٠٤، والمرداوي، التحبير شرح التحرير، مصدر سابق، ج٨، ص٣٨٢٧.

(٤) انظر: الشيرازي، اللمع في أصول الفقه، مصدر سابق، ج١، ص٦٧، والإسنوي، شرح منهاج الاصول، مصدر سابق، ج٢، ص٢٥٠، وابن تيميه، المسودة في أصول الفقه، مصدر سابق، ج١، ص٣٨٢٤، وابن قدامه، روضة الناضر وجنة المناظر، مصدر سابق، ج١، ص١٦٧.

(٥) المصادر نفسها.

(٦) المرداوي، التحبير شرح التحرير، مصدر سابق، ج٢، ص٣٢٨.

والأخر: قياس خفي اطمئن المجتهد إلى إلحاقه بحكم وفق هذا القياس الخفي؛ لأنه أقرب وفق اطمئنانه إلى روح الشريعة، يسمى هذا الإلحاق بهذا القياس الخفي بـ«الاستحسان».

يقول الإمام صدر الشريعة: «إذا ذكر الاستحسان أريد به القياس الخفي وهو دليل يقابل القياس الجلي الذي يسبق إليه الأفهام هذا تفسير الاستحسان وبعض الناس غيروا به في تعريفه وتعريفه الصحيح هذا»[١].

والقياس الخفي على ما ذكره أئمة الحنفية قسمان[٢]:

الأول: ما قوى أثره أي تأثيره أي إذا نظرنا إليه بادئ النظر نرى صحته ثم إذا تأملنا حق التأمل علمنا أنه فاسد أما بالنسبة للدليل الذي صرف المجتهد من القياس الجلي إلى الخفي فهو وجه الاستحسان، ولا بد أن يستند إلى دليل شرعي اقتضى هذا العدول من الكتاب والسنة وهذا يسمى في اصطلاح الأصوليين وجه الاستحسان أو سند الاستحسان[٣]، ولم يبق إلا الحكم الثابت بهذا العدول ويسمى بالحكم المستحسن.

والثاني: ما ظهر صحته وخفي فساده: وهو استثناء مسألة جزئيه من أصل كلى فهي أن يجد المجتهد دليلا خاصا يقوم في نفسه ليستثني هذا الحكم من القاعدة، ومن الأمثلة على استثناء مسألة جزئيه من أصل كلى: جواز وصية المحجور عليه لسفه في وجوه الخير فقد جازت هذه الوصية استحسانا والقياس عدم الجواز.

وأما بالنسبة لوجه الاستحسان والحكم المستحسن فيصدق القول فيهما على ما قلناه في الحال الأول للاستحسان في كونه القياس الخفي.

أما بالنسبة لمذهب النافين للاستحسان ونزاعهم مع المثبتين فمن العلماء ممن لا يتعدى قوله في محل النزاع إنما يرجع إلى الإطلاقات اللفظية، ومنهم من نظر إلى كونه لا يصلح محلا للنزاع،

---

(١) صدر الشريعة، التوضيح شرح التنقيح، مصدر سابق، ج٢، ص١٧١.
(٢) زيدان، الوجيز في أصول الفقه، مصدر سابق، ص٢٣٢.
(٣) البغدادي، عبد المؤمن بن عبد الحق، تيسير الوصول إلى قواعد الأصول، ط٢، تحقيق دكتور: عبد الله الفوزان، ج١، ص٢٩٦، دار ابن الجوزي.

فنحن في استعراضنا للتعاريف بالمعنى الاصطلاحي قلنا: أنه يستفاد من مجموع التعاريف أنه لا يتعدى كونه محلا للنزاع أما العدول من القياس الجلي إلى الخفي وهذا لا يصلح محلا للنزاع؛ لأنه الأخذ بأقوى القياسين أو قولنا أنه استثناء مسألة جزئية من أصل كلى لدليل، فهذا الدليل يعتبر مصلحة.

والخلاف في الواقع هو حول الدليل الخاص أو المصلحة، وهل هي صالحة لتخصيص القاعدة الكلية عن طريق هذا الاستثناء؟ يقول الشوكاني: «قال جماعة من المحققين الحق أنه لا يتحقق استحسان مختلف فيه؛ لأنهم ذكروا في تفسيره أمورا لا تصلح للخلاف؛ لأن بعضها مقبولا اتفاقا ،وبعضها متردد بين ما هو مقبول اتفاقا وبين ما هو مردود اتفاقا وجعلوا من صور الاتفاق على القبول قول من قال: إن الاستحسان العدول عن قياس إلى قياس أقوى وقول من قال أنه تخصيص قياس بأقوى منه وجعلوا من المتردد بين القبول والرد قول من قال : أنه دليل ينقدح في نفس المجتهد ويعسر عليه التعبير عنه؛ لأنه إن كان قوله ينقدح أنه يتحقق ثبوته فالعمل به واجب عليه فهو يقول اتفاقا وإن كان بمعنى شاك فهو مردود اتفاقا »[١].

ويقول الإمام السبكي: «ولا يتحقق استحسان مختلف فيه»[٢]، من خلال ما تقدم من أقوال العلماء في تعريف الاستحسان وفي تحرير محل النزاع فيه يمكن قول ما يأتي:

اتفاق العلماء على معنى الاستحسان لغة أو على إطلاقه بالمعنى العام يقول الآمدي: «الخلاف ليس في نفس إطلاق لفظ الاستحسان جوازا وامتناعا لوروده في الكتاب والسنة وإطلاق أهل اللغة أما الكتاب فقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَسۡتَمِعُونَ ٱلۡقَوۡلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحۡسَنَهُۥٓۚ﴾ الزمر: ١٨، وقوله تعالى: ﴿وَأۡمُرۡ قَوۡمَكَ يَأۡخُذُواْ بِأَحۡسَنِهَاۚ﴾ الأعراف :١٤٥، وأما السنة فقوله صلى الله عليه وسلم: «ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسنا»[٣]. وأما الإطلاق فقد نقل عن الأئمة من استحسان دخول الحمام

---

(١) الشوكانى، إرشاد الفحول، مصدر سابق، ج ٢، ص١٨١.

(٢) السبكي، رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، مصدر سابق، ج٤، ص٥٢١.

(٣) أخرجه الطبراني، سليمان بن أحمد، المعجم الأوسط، تحقيق: طارق بن عوض الله وعبد المحسن بن إبراهيم، بلا تاريخ وطبعة، حرف الزاي، من اسمه زكريا، حديث: ٣٦٠٢، ج٤، ص٥٨، دار الحرمين، القاهرة، وقال عنه السخاوي: حسن موقوف من كلام ابن مسعود، انظر، السخاوي، محمد بن عبد الرحمن (١٩٨٥م) المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة، تحقيق: محمد عثمان الخشت، ط١، حرف الميم، حديث: ٩٥٩، ج١، ص٥٨١، دار الكتاب العربي، بيروت

من غير تقدير عوض للماء المستعمل ولا تقدير مدة السكون فيها وتقدير أجرته وفي المتعة ما نقل عن الشافعي أنه قال: استحسن في المتعة أن تكون ثلاثين درهما»[١].

والحقيقة أنه لا يمكن تحقيق خلاف جوهري فيما يخص القول بالاستحسان العقلي المجرد فالجميع متفقون على عدم القول بالاستحسان القول المجرد؛ لأنه إن تحقق فمعناه التشهي والتلذذ والقول بمجرد العقل إلا أن ما أطلقه الإمام الشافعي من هذه الأوصاف كانت له دوافعه المنطقية التي سوف أوضحها في موضعه، أما القول بالعدول بالمسالة عن حكم نظائرها أو الأخذ بأقوى القياسين فهذا موضع الاتفاق الذي يحسم مادة الخلاف في هذه الجزئية.

ولا بد من توضيح ما نسبه الإمام الشافعي إلى الإمام أبى حنيفة من الاستحسان وهو ما يستحسنه المجتهد بعقله[٢]التي فهم منها أن الاستحسان الذي قالوه على المسائل والفتاوى التي وصلته كان مبناها على الاستحسان العقلي المجرد في مقابلة الدليل الشرعي، وقد سبق ما نقلنا من تشديد نكيره على الاستحسان بهذا المعنى.

وبالرغم من الموقف الدفاعي للأصوليين الحنفية عن الاستحسان وأن جميع ما استحسنه كان مستندا إلى الدليل ولم يكن خارجا عنه إلا أن الإنصاف يمنعنا من القول على الشافعي أنه لم يكن لينكر على أبي حنيفة دون التثبت أو القول دون دليل إذا ما علمنا أن الإمام الشافعي واحمد والامام مالك قد اخذوا بالاستحسان في الكثير من فتاويهم.

يقول الإمام السرخسي: «وقد قال الشافعي في نظائر هذا: أستحب ذلك وأي فرق بين من يقول استحسن كذا وبين من يقول أحبه بل الاستحسان أفصح اللغتين»[٣].

---

(١) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، مصدر سابق، ج٤، ص ١٦٣.

(٢) انظر: الغزالي، المستصفى، مصدر سابق، ج١، ص١٧١، والتفتازاني، التلويح على التوضيح، مصدر سابق، ج٢، ص١٧١، وابن قدامة، روضة الناظر، مصدر سابق، ج١، ص١٦٧، والمرداوي، التحبير شرح التحرير، مصدر سابق، ج٨، ص٣٨٢٢، والبغدادي، تسير الوصول إلى علم الاصول، مصدر سابق، ج١، ص٣٠٠.

(٣) السرخسي، أصول السرخسي، مصدر سابق، ج٢، ص٢٠١.

يقول الآمدي: «وقد نقل عن الشافعي أنه قال استحسن في المتعة أن تكون ثلاثين درهما، واستحسن ثبوت الشفعة إلى ثلاثة أيام، واستحسن ترك شيء للمكاتب من نجوم الكتابة، وقال في السارق إذا أخرج يده اليسرى بدل اليمنى فقطعت، القياس أن تقطع يمناه والاستحسان ألا تقطع»[١].

الفرع الثالث: صور الاستحسان:

ولا بد من ذكر صور من الاستحسان الذي قال به الحنفية والذي نازع فيه العلماء واعترضوا عليه:

الصورة الأولى: إن أبي حنيفة قال: «إذا شهد أربعة على رجل بالزنا ولكن عين كل واحد غير الجهة التي عينها الأخر فالقياس ألا يحد ولكن استحسن حده ووجه ذلك أنه لا يحد إلا من شهد عليه أربعة فإذا عين كل واحد دارا فلم يأت على كل مرتبة بأربعة لامتناع اجتماعهم على رتبة واحدة فإذا عين كل واحد زاوية فالظاهر تعدد الفعل ويمكن التزاحف»[٢].

نفهم من خلال ما تقدم أن الحنفية لو قاسوا لسقط الحد عن المشهود عليه كما لو أن الشهود أضافوا الزنا إلى أربعة أوقات وأقيم الحد على الشهود؛ لأنهم يعتبرون قذفة، أما وجه الاستحسان في المسألة: تكذيب المسلمين قبيح وتصديقهم وهم عدول حسن فنصدقهم ونقدر دورانه في زنية واحدة على جميع الزوايا بخلاف ما لو شهدوا في أربعة بيوت فإن تقدير التزاحف بعيد وهذا هوس؛ لأنا نصدّقهم ولا نرجم المشهود عليه كما لو شهد ثلاثة، وكما لو شهدوا في دور وندرأ الرجم من حيث لم نعلم يقينا اجتماع الأربعة على شهادة واحدة، فدرء الحد بالشبهة أحسن[٣].

أما وجه الاعتراض فهو قول الإمام الشافعي: «وأي استحسان في قتل مسلمين»[٤].

---

[١] الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، مصدر سابق، ج٤، ص١٦٢.

[٢] انظر: الزركشي، البحر المحيط، مصدر سابق، ج٤، ص٣٩٣، والسبكي، الإبهاج فى شرح المنهاج، مصدر سابق، ج٣، ص٣١، والشاطبي، الاعتصام، مصدر سابق، ج١، ص٣٩٠.

[٣] انظر: الغزالي، المستصفى، مصدر سابق، ج١، ص١٧٣، والغزالى، المنخول، مصدر سابق، ج١، ص ٤٧٩، والزركشي، البحر المحيط، مصدر سابق، ج٤، ص٣٩١.

[٤] انظر: الغزالى، المنخول، مصدر سابق، ج١،ص٤٧٩، والزركشى، البحر المحيط، مصدر سابق، ج٤، ص٣٩٣.

الصورة الثانية: إذا تقاذف الزوجان، وقال في الزوجين، إذا تقاذفا قال لها يا زانية، فقالت: بل أنت زان لا حد ولا لعان، وأما وجه الاستحسان: لأني استقبح أن ألاعن بينهما ثم أحُدُّهما وهذا صريح في أن الشافعي فهم عن أبى حنيفة أن مراده بالاستحسان هذا، فلا وجه لإنكار أصحابه ذلك[١].

الفرع الرابع: ارتباط الاستحسان بالتحسين والتقبيح العقلي:

نستطيع القول أن الاستحسان في أول عهده لم يكن بعيدا عن المعنى اللغوي والذي بيناه وكان معبَرا عن روح الشريعة في العدل والإنصاف والابتعاد عن الجور والضيق والعدول عن القياس لتجنب الوقوع في الحرج وقبل أن ادعم وجهة نظري بالأدلة لا بد لي من بيان الإيرادات التي تدعم الرأي الأخر:

إن القول بالاستحسان كأثر عن التحسين والتقبيح العقلي مخالف لمذهب الإمام أبي حنيفة في التحسين والتقبيح العقلي الذي يقول به في وجوب معرفة الإيمان وحرمة الكفر فمعرفتهما تكون بالعقل وأما الشرائع فمقيدة بورود الشرع، وكذلك ما صرح به أئمة الحنفية من القول بهذا المعنى وأن الإمام لم يرد به هذا المعنى فيما نقلوه عنه.

ولا شك أنهم أعرف بمذهبه من غيره وبما كان يقصده من القول بالاستحسان و للإجابة على هذه الإيرادات: فإن الإمام أبا حنيفة تبعا لمذهبه الكلامي لا يقول بالتحسين والتقبيح العقلي في الشرائع إلا أن تفسير الاستحسان بما استحسنه المجتهد بعقله، والذي نسبه الشافعي إلى الإمام أبي حنيفة وانتقاده للاستحسان بقوله: «من استحسن فقد شرع» لا نعده دليلا على أن الاستحسان هو القول بالتحسين والتقبيح العقلي بصورة مباشرة، وإنما يعد أثرا عنه ووجها من وجوهه لا سيما والماتريدية يقولون بالتحسين والتقبيح وبأن العقل البشرى يمكنه تفحص الأشياء وتمييز وجه الحسن والقبح ولو بصورة عامة.

وبالرغم من أن إدراك العقل لما في الفعل من الحسن والقبح لا يوجب على الله تعالى حكما فهم لا يقولون بوجوب الأصلح كما قالت به المعتزلة لا أنه يستوجبه تفضلا باعتبار أن العقل لا يجوز أن يحكم الشرع بما هو قبيح وغير مستحسن، ومن هنا ندرك أن التحسين العقلي عامل مهم ذا أثر فعال في توسع الأحناف في اجتهادهم، فالإمام الغزالي أدرك حقيقة ارتباط الاستحسان بالتحسين

---

[١] الزركشى، البحر المحيط، مصدر سابق، ج٤، ص٣٩٣.

والتقبيح العقلي ولهذا تصدى له ورفضه كونه شافعيا اشعري المذهب وندرك هذه الحقيقة من خلال قوله بالاستحسان في المسألة الآتية[١]:

قال أبو حنيفة إذا شهد أربعة على زنا شخص لكن عين كل واحد منهم على زاوية من زوايا البيت وقال زنى فيها فالقياس أن لا حد عليه لكنا نستحسن حده.

فنقول له لم يستحسن سفك دم مسلم من غير حجة إذ لم تجتمع شهادة الأربعة على زنا واحد وغايته أن يقول تكذيب المسلمين قبيح وتصديقهم وهم عدول حسن فنصدقهم.

إن نفس الانتقاد الموجه للتحسين والتقبيح العقلي نجده يوجه إلى الاستحسان وهو الحكم بالعقل من غير نظر في الأدلة الشرعية، وهذا ما يدعمه قول الإمام الشافعي: «من استحسن فقد شرع»[٢].

يقول ابن رشد: «ومعنى الاستحسان في أكثر الأحوال هو الالتفات إلى المصلحة والعدل»[٣].

إن تفسير الاستحسان بما استحسنه المجتهد بعقله والذي يعد تطبيقا عمليا للتحسين والتقبيح العقلي يؤكد قول الإمام محمد بن الحسن : إن أصحاب أبى حنيفة كانوا ينازعونه المقاييس فإذا قال استحسن لم يلحق به أحد، وهذا دليل واضح على أن الاستحسان كان مقياسا أي دليلا مستقلا عند أبى حنيفة، والتهمة الموجهة إلى الاستحسان أنه قد يؤدي إلى التشريع بالهوى والتشهي وإلى الخروج عن الأصول الأربعة، وكذلك ما قيل في تعريفه من أنه دليل ينقدح في نفس المجتهد لا تساعده العبارة عنه ولا يقدر على إثباته وهذا ما كان مثار النقد الشديد .

---

[١] الغزالي، المستصفى، مصدر سابق، ج١، ص١٧٣.

[٢]انظر: الغزالي، المستصفى، مصدر سابق، ج١، ص١٧١، والآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، مصدر سابق، ج٤، ص١٦٢، والزركشي، البحر المحيط، مصدر سابق ج٤، ص٢٨٦، والمرداوي، التحبير شرح التحرير، مصدر سابق، ج٨، ص ٣٨٢١.

[٣] ابن رشد، بداية المجتهد، مصدر سابق، ج٢، ص١٨٥.

المطلب الثاني: المصلحة المرسلة وارتباطها بالتحسين والتقبيح العقليان: وفيه خمسة فروع: الفرع الأول: المصلحة المرسلة:

أولا: المصلحة لغة:

المنفعة وهي مصدر بمعنى الصلاح وهي أصل واحد يدل على خلاف الفساد يقال صلح الشيء يصلح صلاحا والمصلحة واحده المصالح والاستصلاح ضد الفساد [١].

ثانيا: المصلحة اصطلاحا: عرفت المصلحة المرسلة بعدة تعريفات الخص أهمها فيما يأتي:

١. **تعريف الإمام الرازي**: الوصف الذي يتضمن في نفسه أو بواسطة حصول مقصود من مقاصد الشرع دينيا كان ذلك المقصود أو دنيويا [٢].
٢. **تعريف الإمام الغزالي:** كل مصلحة رجعت إلى حفظ مقصود شرعي عرف كونه مقصودا بالكتاب والسنة والإجماع [٣].
٣. **تعريف الإمام الآمدي**: هي ما لم يشهد الشرع باعتبارها ولا إلغائها [٤].
٤. **تعريف الإمام الشاطبي**: أن يوجد للمعنى المناسب جنس اعتبره الشرع في الجملة بغير دليل معين [٥].

وهكذا نجد من تعاريف العلماء تدور حول معنى واحد في كل تعاريفهم، وهي تحصيل المنفعة التي قصدها الشارع الحكيم لعباده في حفظ المقاصد، فهم يقولون بالمصلحة المعتبرة لا التي ترجع إلى أهواء الناس وشهواتهم؛ لأن الإنسان قد يجد لذته فيما حرم الله علما أنها مفسدة كما في منفعة فالربا واللذة في الزنا وهذه المنفعة لا ينظر إليها في التشريع باعتبار أنها لذة موافقة لهوى النفوس محصلة لرغباتها المادية.

---

(١) انظر: الفيومي، المصباح المنير، مصدر سابق، ج١، ص٣٤٥، والرازي، مختار الصحاح، مصدر سابق، ج١، ص٣٧٥، والفيروز آبادي، القاموس المحيط، مصدر سابق، ج١، ص٢٩٣، وابن فارس، معجم مقاييس اللغة، مصدر سابق، ج١، ص٥٢٠، وابن منظور، لسان العرب، مصدر سابق، ج٢، ص٥١٦.

(٢) الرازي، فخر الرازي (١٩٩٢م) الكاشف عن أصول الدلائل وفصول العلل، ط١، تحقيق: احمد حجازي.

(٣) الغزالي، المستصفى، مصدر سابق، ج١، ص١٧٩.

(٤) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، مصدر سابق، ج٤، ص١٦٧.

(٥) الشاطبي، الاعتصام، مصدر سابق، ج١، ص٣٧٣.

الفرع الثاني: أقسام المصالح المرسلة:

تنقسم المصالح إلى ثلاثة أنواع [١]: مصالح معتبرة، وأخرى ملغاة، وثالثة مرسلة، وهذا التقسيم هو الذي يتفق مع تعليل الأحكام بالمصالح كما جاء في تعليلات القرآن والسنة ومسلك الصحابة ومن جاء بعدهم من الأئمة والفقهاء، وأما على طريقة الأصوليين الذين يعللون بالأوصاف الظاهرة الضابطة للحكم والمصالح فجعلوا التقسيم للأوصاف، فقالوا: الوصف المناسب للحكم الذي يمكن التعليل به، أما أن يكون معتبرا بدليل من الأدلة بأن له أصل معين رتب الشارع عليه حكما فيه، أو يكون ملغى بدليل من الأدلة أو مرسل مسكوت عنه لم يدل على اعتباره أو إلغائه ويسمونه المناسب المرسل.

النوع الأول:

ما دل الشرع على اعتباره وشهد له بدليل معين من كتاب أو سنه أو إجماع وهذا القسم لا خلاف في إعماله ويسمى قياسا، ويسميه الأصوليون بالمناسب المعتبر، وهذا القسم لا خلاف بين العلماء في قبوله ووجوب العمل به وذلك مثل حفظ النفس فإنه مصلحة معتبرة رتب الشارع القصاص على إزهاقها عمدا عدوانا [٢].

النوع الثاني:

ما دل الشرع على إلغائه وعدم اعتباره بنص معين من كتاب أو سنه أو إجماع، والشارع لم يلغ المصلحة بعنوان أنها مصلحة بل لما يخالطها من مفسدة تربو عليها أو لتحصيل مصلحة أخرى أعظم منها نفعا، ومثلوا له بالاستسلام للعدو وإن كان فيه مصلحة وهى حفظ النفوس من القتل ولكن الشارع أهدرها، فأمر بقتال العدو لتحقيق مصلحة أرجح منها: وهى حفظ كيان الأمة الإسلامية يقول

---

[٢] انظر: الرازى، المحصول، مصدر سابق، ج٥، ص٢٣١،والآمدى،الإحكام في أصول الأحكام، مصدر سابق،ج٤، ص١٦٧،والزركشى،البحر المحيط،مصدرسابق،ج٤، ص١٩٣، والمرداوي، التحبير شرح التحرير، مصدر سابق، ج٧، ص٣٣٩٥، وشلبي، أصول الفقه الإسلامي، مصدر سابق ،ص٢٩٨ ،وحمد الكبيسى، مباحث التعليل، مصدر سابق ،ص١٠٦.

الإمام الشاطبي: «إذ المناسبة لا تقتضي الحكم لنفسها وإنما ذلك مذهب أهل التحسين والتقبيح العقلي بل إذا ظهر المعنى وفهمنا من الشرع اعتباره في اقتضاء الأحكام» [١].

القسم الثالث:

وهي ما لم يشهد الشرع باعتبارها ولا إلغائها بنص معين، وسماها البعض: الاستدلال المرسل، والمصالح المرسلة أي المطلقة عن دليل يدل على اعتبارها أو إلغائها [٢].

الفرع الرابع: حجية المصالح المرسلة:

المذهب الاول:

إن المصلحة المرسلة حجة ودليل شرعي تثبت بها الأحكام بصورة مطلقة وهذا قول المالكية والمشهور عن الإمام مالك [٣].

المذهب الثاني:

إن المصلحة المرسلة ليست بحجة وذهبوا إلى قولين:

القول الأول: أنها ليست بحجة ولا يجوز العمل بها بصورة مطلقة وهم الظاهرية؛ لأنهم يقفون على ظاهر النصوص وينفون حجية القياس، وتعليل الأحكام رعاية لمصالح العباد [٤].

---

[١] الشاطبي، الاعتصام، مصدر سابق، ج١، ص٣٧٣.

[٢] الشاطبي، الاعتصام، مصدر سابق، ج١، ص٣٧٣،ص٣٧٤.

[٣] انظر: الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، مصدر سابق، ج٤، ص٣٢، والشاطبي، الاعتصام، مصدر سابق، ج١، ص٣٧٣، والقرافي، احمد ابن إدريس (١٩٩٣م) شرح تنقيح الفصول، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، ص٣٩٣، ص٤٤٦، دار عطوه للطباع، توزيع المكتبة الأزهرية.

[٤] انظر: ابن حزم(١٩٩٢م) الإحكام في أصول الأحكام، ط٢، ص٥٤٦، دار الحديث، القاهرة، وابن حزم، النبذ في أصول الفقه، تحقيق: محمد زاهد الحسن الكوثري، ص٤٩، دار الرعاية الإسلامية.

القول الثاني: منع العمل بالمصلحة المرسلة إلا إذا وجد المجتهد لها أصلا، أي أنها تكون شبيهه بالمصالح بالمعتبرة وهذا قول الجمهور [١].

الرأي الثالث:

إنها حجة بشرط أن تكون المصلحة: ضرورية قطعية كليه فيصح الاستدلال بها وفق هذه الشروط وهذا قول الإمام الغزالي وتابعه الإمام البيضاوي[٢]، وهذا المذهب الأخير بقيوده الثلاثة يصور هذا النوع من المصالح بصورة نادرة إذ يندر أن توجد مصلحة كذلك لم يعتبرها الشارع فهي عند التحقيق تخرج عن قسم المرسلة؛ لأن الأدلة الكثيرة أثبتت هذا النوع فهي بهذه القيود ليست من المصالح المتنازع عليها فهي موضع وفاق، وقد نسب بعض الأصوليين القول باعتبار المصالح المعتبرة إلى الإمام مالك فقط وهذه النسبة مخالفة للواقع في المذاهب الفقهية إذ ما من مذهب من هذه المذاهب إلا وفيه القول بها غير أنهم لم يتوسعوا فيها توسع الإمام مالك [٣].

الفرع الخامس: ارتباط التحسين والتقبيح العقلي بالمصلحة المرسلة:

بالرغم من أن المتوسعين بالمصلحة المرسلة ليسوا من أصحاب التحسين والتقبيح العقليان إلا إنني أستطيع أثبات رأيي تبعا لما أسوقه من الأدلة الأتية:

إن منع تعليل الأحكام الشرعية وإنكار دور العقل هو أساس القول في عدم القول بحجية العقل وبالتالي المصالح المرسلة بالنسبة للظاهرية ومن هنا يظهر التلازم والقول بالمصلحة إن القول

---

(١) انظر: الزركشي، البحر المحيط، مصدر سابق، ج٦، ص٧٦،٧٨، والشاطبي، الاعتصام، مصدر سابق، ج١، ص، ٣٧٣، وشلبي، أصول الفقه الإسلامي، مصدر سابق، ص٣٠١، والبغى، مصطفى ديب (١٩٨٥م)، أثر الأدلة المختلف فيها في الفقه الإسلامي، ص٤٥، مؤسسة الرسالة، بيروت.

(٢) انظر: الزركشى، البحر المحيط، مصدر سابق، ج٤، ص١٩٦، والشوكاني، إرشاد الفحول، مصدر سابق، ج٤، ص١٩٦، والشوكاني، إرشاد الفحول، مصدر سابق، ج٢،ص١٣٤،والسبكي، الإبهاج في شرح المنهاج، مصدر سابق،ج٣، ١٧٧،وابن أمير الحاج، التقرير والتحبير، مصدر سابق، ج٦، ص٢٢١،وأميربادشاه، تيسير التحرير، مصدر سابق،ج٣، ص٤٦٩ .

(٣) شلبي، أصول الفقه الإسلامي، مصدر سابق، ص٣٠١.

بالاستدلال وهو المصالح المرسلة وهو كونه معنى مشعر بالحكم مناسب له فيما يقتضيه الفكر العقلي من غير وجدان أصل متفق عليه والتعليل المنصوب جار فيه[1].

هذا يعنى أن اقتضاء الفكر العقلي من غير وجدان أصل متفق عليه للحكم المناسب للمعنى ما هو إلا القول بالتحسين والتقبيح العقلي، وبالتالي انعكاس آثاره على حجية العقل في مصادر الأحكام، فقد عرفنا في التحسين العقلي أنهم يقولون أن أحكام الشرع لو لم تكن معللة للزم العبث، وهو قبيح عقلا.

ومن الواضح أن أدلة النافين لحجية المصالح المرسلة قولهم: لو جاز ذلك لاستغنى عن بعثة الرسل وصار الناس براهمة لنحو ذلك؛ لأنهم قالوا لا حاجة لنا إلى الرسل؛ لأن العقل كان لنا في التأديب ومعرفة الأحكام، إذ ما حسّنه العقل أثبتناه وما قبحه العقل اجتنبناه، وما لم يقض فيه بحسن ولا قبح فعلنا منه الضروري وتركنا منه الباقي احتياطا، فالتمسك بهذين الضربين من المصالح من غير شاهد لهما بالاعتبار يؤدى مثل ذلك ونحوه فيكون باطلا [2].

وما ورد عن ابن تيميه: «إذا أشكل على الناظر أو السالك حكم شيء هل هو الإباحة أو التحريم فلينظر إلى مفسدته وثمرته وغايته، فإن كان مشتملا على مفسدة ظاهرة راجحة فإنه يستحيل على الشارع الأمر أو إباحته بل يقطع أن الشرع يحرمه لاسيما إذا كان طريقا مفضيا إلى ما يبغضه الله ورسوله» [3].

---

(١) الجويني، البرهان في أصول الفقه، مصدر سابق، ج٢، ص٧٢١.

(٢) الطوفي، سليمان بن عبد القوى (١٩٩٠م) شرح مختصر الروضة، ط١، تحقيق: عبد الله التركي، ج٣، ص٢٠٧، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان.

(٣) انظر: ابن القيم، محمد بن أبى بكر (١٩٧٣م) مدارج السالكين، ط٣، ج١، دار الكتاب العربي، بيروت، وغلام زكريا (٢٠٠٢م) أصول الفقه على منهج أهل الحديث، ط١، ج١، ص١٦٣، دار الخراز.

المطلب الثالث: القياس وارتباطه بالتحسين والتقبيح العقليان: وفيه أربعة فروع:

الفرع الأول: القياس:

أولا: القياس لغة: أصل القياس من الفعل قاس وهو من قياس الشيء بغيره وعلى غيره فانقاس: قدّره على مثاله، وقايس بين الأمرين مقايسة وقياسا واقتاس الشيء بغيره قاسه به [١].

يتضح مما سبق أن القياس لغة يطلق ويراد به معنيان:

المعنى الأول: يطلق ويراد به حقيقة التقدير وهو معرفة أحد الأمرين بالأخر.

المعنى الثاني: يطلق ويراد به المساواة الحسية، نفهمه من القول: قياس الشيء بغيره وعلى غيره

ثانيا: تعريف القياس اصطلاحا:

بالرغم من اختلاف عبارات وأقوال العلماء في بيان القياس ومعرفة حقيقته إلا أنه لم يتجاوز في وجهة نظرهم معنيين:

١. **المعنى الأول**: كونه دليلا قائما بذات نفسه بغض النظر عن فعل المجتهد فهو من الأدلة الأصلية المعتبرة، فهو كنص الكتاب أو السنة أو الإجماع فهو دليل وإن لم ينظر المجتهد فيه، وإلى هذا مذهب الآمدي وابن الحاجب[٢].
٢. **المعنى الثاني**: كونه فعل المجتهد الذي يقوم بحمل وإلحاق الفرع بالأصل، وكون القياس يوصف بالصحة والفساد تبعا لعمل المجتهد فيقبل ويرد بهذا الاعتبار، وأجيب عن ذلك بأن فعل المجتهد لا ينافي أن ينصّبه الشارع دليلا[٣].

---

[١] انظر: الرازي، مختار الصحاح، مصدر سابق، ج١، ص٥٦٠، والزبيدي، تاج العروس، مصدر سابق، ج١٦، ص٤٢١، والفيومي، المصباح المنير، مصدر سابق، ج٢، ص٥١٩.

[٢] انظر: البناني، حاشية البناني على شرح المحلى، مصدر سابق، ج٢، ص٢٠٣، والآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، مصدر سابق، ج٣، ص٢٠٩، والسبكي، الإبهاج في شرح المنهاج، مصدر سابق، ج٣، ص٦، والمرداوي، التحبير شرح التحرير، مصدر سابق، ج٧، ص٣١٢٦.

[٣] انظر: البناني، حاشية البناني على شرح المحلى، مصدر سابق، ج٢، ص٢٠٣، والآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، مصدر سابق، ج٣، ص٢٠٩، والسبكي، الإبهاج في شرح المنهاج، مصدر سابق، ج٣، ص٦، والمرداوي، التحبير شرح التحرير، مصدر سابق، ج٧، ص٣١٢٦.

والمعنى الثاني هو ما ذهب إليه أكثر الأصوليون [١]وبنحوه عرّفه الإمام السبكي بقوله: وهو حمل معلوم على معلوم لمساواته في علة حكمه عند الحامل.

والقياس بهذا التعريف الذي نرجحه لا يثبت حكما وإنما يكشف عن حكم كان ثابتا للمقيس من وقت ثبوته للمقيس عليه، وغاية ما في الأمر أن ظهور الحكم في المقيس تأخر إلى أن كشف المجتهد عن وجود علة الحكم، فالقياس إذن مظهر للأحكام وليس مثبتا لها وأن عمل المجتهد منحصر في معرفة علة الحكم وبيان اشتراك المقيس والمقيس عليه فيظهر أن الحكم فيهما واحد.

الفرع الثاني: أركان القياس

من خلال التعريف الاصطلاحي للقياس يتبين أن أركان القياس أربعة:

١. **الأصل**: وهو الذي جاء النص بحكمه وقيل بالإجماع، وهو ما يقتضي الحكم به الحكم بغيره، ويسمى بالمقيس عليه، وقيل دليله أي دليل الحكم، وقد حُكى القياس من غير أصل، والصحيح أنه لا بد من أصل.
٢. **حكم الأصل**: وهو الحكم الشرعي الذي تم بواسطته إلحاق الفرع بالأصل.
٣. **الفرع**: وهو المقيس الذي سوف يتم إلحاقه بالمقيس عليه للحصول على حكم القياس.
٤. **العلة**: وهي محل الوصف التي لأجلها ثبت الحكم في الأصل، وأما وجودها في الفرع فهي محصلة القياس [٢].

وبعد أن تعرفنا على أركان القياس سوف اقتصر على ركن العلة كونه الركن الذي يهمنا في محل بحثنا هذا.

الفرع الثالث: العلة

أولا: العلة لغة: تطلق العلة ويراد بها:

---

(١) عبد الكريم زيدان، الوجيز في أصول الفقه، مصدر سابق، ص١٩٥.

(٢) انظر: الآمدى، الإحكام في أصول الأحكام، مصدر سابق، ج٣، ص٢١٣، والبنانى، حاشية البنانى، مصدر سابق، ص٢١٤، والشوكانى، إرشاد الفحول، مصدر سابق، ج٢، ص ١٠٤، والمرداوي، التحبير شرح التحرير، مصدر سابق، ص١٩٥، وشلبى، أصول الفقه الإسلامي، مصدر سابق، ص٢٢٤.

التكرار أو التكرير، كقولك العلل وهي الشربة الثانية، والعائق الذي يعوق، وهي حدث يشغل صاحبه عن وجهه المرض: وصاحبها معتل، وعل المريض يعتل فهو عليل [١].

ثانيا: تعريف العلة اصطلاحا:

اختلفت تعاريف العلماء في العلة اصطلاحا ولكني أستطيع أن أوجزها بأشهرها وهي ثلاثة تعاريف:

١. تعريف الأشاعرة:

العلة وهي المعرف للحكم[٢]، وهذا يعنى أن العلة هي علامة وأمارة نصبها الشارع دليلا على الحكم وهذا هو قول الأشاعرة، ومعنى ما تقدم أن العلة لا تكون مؤثرة بذاتها في الحكم وإنما المؤثر الحقيقي في الحكم هو الشارع وحده، يقول الإمام الرازي: «وهذه الإشكالات إنما تتوجه على من يجعل هذه الأوصاف عللا مؤثرة لذواتها في هذه الأحكام ونحن لا نقول بذلك بل كونها عللا لهذه الأحكام أمر ثبت بالشرع فهي لا توجب الأحكام لذواتها بل؛ لأن الشرع جعلها موجبة لهذه الأحكام» [٣]

٢. تعريف المعتزلة:

وينص على أن العلة: هي المؤثر بذاته. يقول أبو الحسين البصري: «إن حكم الأصل متعلق بها وإنها مؤثرة فيه ثم تجرى في الفروع فإذا كان وصف منها غير مؤثر في حكمه لم يجز كونه في جملة علته فيجب إسقاطه»[٤].

٣. تعريف الإمام الغزالي:

---

[١] انظر: ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، مصدر سابق، ج٤، ص١٢، وابن منظور، لسان العرب، مصدر سابق، ج١١، ص٤٦٧، والزبيدي، تاج العروس، مصدر سابق، ج٣٠، ص٤٤، والفيومي، المصباح المنير، مصدر سابق، ج٢، ص٤٢٦، والجزري، أبو السعادات (١٩٧٩م) النهاية في غريب الحديث والأثر (١٣٩٩هـ) تحقيق: طاهر أحمد الزاوي، ج٣، ص٥٥٩، المكتبة العلمية، بيروت.

[٢] انظر: الرازي، المحصول، مصدر سابق، ج٥، ص٤١٩، والسبكي، الإبهاج في شرح المنهاج، مصدر سابق، ج٣، ص٣٩، والآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، مصدر سابق، ج١، ص١٧٣، والعطار، حاشية العطار على المحلى، مصدر سابق، ج١، ص١٣٥، والإسنوي، نهاية السول شرح منهاج الوصول، مصدر سابق، ج١، ص٣٥.

[٣] الرازي، المحصول، مصدر سابق، ج٥، ص١٨٢.

[٤] انظر: البصري، المعتمد، مصدر سابق، ج٢، ص٢٦١، والعطار، حاشية العطار على الجلال المحلي، مصدر سابق، ج٢، ص٢٣٧، والمرداوي، التحبير شرح التحرير، مصدر سابق، ج٧، ص٣١٧٧.

هي الموجب لا لذاته ولكن بجعل الشرع إياه موجبا [١].

٤. **تعريف السادة الحنفية والإمام الآمدي وابن الحاجب:**

هي الباعث على الحكم[٢]، وهي بهذا تعني أنها تشتمل على حكمة تستحق لأن تكون مشتملة على حكمة؛ لأن تكون مقصودة للشارع من شرع الحكم لا بمعنى الأمارة المجردة.

الفرع الرابع: ارتباط الأقوال بالتحسين والتقبيح العقليان:

يتضح لنا من خلال التعريفات السابقة أثر العلة في الحكم أنه يختلف تبعا لما سقناه من أقوال العلماء في التحسين والتقبيح العقلي: فالمعتزلة الذين أثبتوا التحسين والتقبيح بإطلاق، جاءت الأفعال مشتملة عندهم على صفات تقتضي حسنها أو قبحها، وهذه الصفات هي علل لها تأثيرها الذاتي في الحكم الشرعي، وبالتالي إثبات هذه الأحكام بحسب الحسن الذاتي والقبح الذاتي تبعا لكون هذه الصفات عللا هي المؤثرة وحدها في الأحكام.

ويمكن أن أدعم رأيي هذا بما أشار إليه الامام السبكي الذي وضح هذا الارتباط بين حد العلة عند المعتزلة ومذهبهم بالتحسين والتقبيح حيث يقول: «قول المعتزلة أنها المؤثر في الحكم بذاته وهو باطل لأنه مبنى على التحسين والتقبيح؛ ولأن الحكم قديم والوصف حادث فيستحيل تعليله»[٣]. وأضيف قول الإمام الإسنوي بهذا الصدد: «وقالت المعتزلة: هي المؤثر لذاته في الحكم وهو مبنى على التحسين» [٤].

أما الأشاعرة فبناء على نزعتهم في نفي التحسين والتقبيح العقلي بإطلاق نجدهم يعرَفون العلة بأنها المعرف للحكم حتى لا يقعوا بالتناقض بالنسبة لقولهم إن أفعال الله تعالى معللة بمصالح العباد

---

[١] انظر: الرازي، المحصول، مصدر سابق، ج١، ص١٣٩، والإسنوى، نهاية السول، مصدر سابق، ج٢، ص١٥١، والمرداوى، التحبير شرح التحرير، مصدر سابق، ج٧، ص٣١٧٩.

[٢] انظر: أمير بادشاه ، تيسير التحرير، مصدر سابق، ج٤، ص٢٨ والسبكي، رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، مصدر سابق،ج٤، ص١٧٤،والعطار،حاشية العطار على شرح الجلال المحلى، مصدر سابق،ج٢ ،ص٢٤٧، والتفتازاني، شرح التلويح على التوضيح، مصدر سابق، ج٢، ص١٣٤، والإسنوي، نهاية السول شرح منهاج الوصول، مصدر سابق،ج٢، ص١٣٤،وابن النجار، شرح الكوكب المنير، مصدر سابق ،ج٤، ص٤٠،وابن قدامه، روضة الناظر وجنة المناظر، مصدرسابق،ج١ ،ص٣٢٨،.

[٣] السبكى، الإبهاج في شرح المنهاج، مصدر سابق، ج٣، ص٤٠.

[٤] الإسنوي، نهاية السول شرح منهاج الوصول، مصدر سابق، ج٢، ص١٥١.

فالعلة عندهم لا تكون مؤثرة في الحكم لحالها وإنما المؤثر الحقيقي في الحكم هو الشارع وحده فالعلل لا توجب الأحكام لذواتها أو لصفة من صفاتها وإنما كونها عللا لهذه الأحكام أمر ثبت بالشرع وهو الذي جعلها موجبا لهذه الأحكام ومؤثرة فيه.

أما الحنفية المتأثرين بمذهبهم الماتريدي فيعّرفونها على أنها الباعث للشارع على الحكم لا على سبيل الإيجاب ويعبر عنه بالوصف المناسب لاشتماله على الحكمة إلا بهذا المعنى من جلب نفع أي إلى العباد وقد يعبر عنه بالوصف المناسب «ما لو عرض على العقول كونه علة الحكم تلقته بالقبول وكون الشارع قضى بالحكم عنده أي الوصف عنده»[١]، فلا بد للحكم من معنى مناسب يربط به ذلك الحكم وهذا المعنى المناسب لا يخلوا من ثلاثة أقسام[٢]:

الأول: أن يشهد الشرع بقبوله فلا إشكال في صحته ولا خلاف في إعماله.

الثاني: ما شهد الشرع برده فلا سبيل إلى اعتباره إذ المناسبة لا تقتضي الحكم لنفسها وإنما ذلك مذهب أهل التحسين والتقبيح العقلي.

الثالث: ما سكتت عنه الشواهد الخاصة فلم تشهد باعتباره ولا بإلغائه.

---

(١) أمير بادشاه، تيسير التحرير، مصدر سابق، ج٣، ص٤٧٣.
(٢) الشاطبى، الاعتصام، مصدر سابق،ج١،ص٣٧٣.

المبحث الثالث: آلية تكون الحجية، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: الفعل منبع الحكم:

هل الفعل منبع الحكم؟ هي مسألة في صميم الموضوع ولا يمكن الوصول إلى المقصد الحقيقي دون إنعام النظر في هذه المسالة؛ لأنه دون التدقيق في الارتباط بين الفعل كمنبع للحكم فلا يمكن تلمس حجية العقل إلا من خلال هذه المواضع الدقيقة في هذا البحث؛ لأن الشائع والراسخ في الأذهان أن المعتزلة يقولون بحاكمية العقل والظاهرية ينكرون القياس، والشيعة على خطى أسلافهم المعتزلة باعتبار العقل دليل من أدلة الأحكام، والحنفية يعطون مساحة للعقل من خلال روح الاستنباط لديهم في استجلاء العلل التي تقف خلف النصوص.

إلا أن هذه الإطلاقات لا بد لها من تقييد في مواضع ولا بد من وضع الأمور بأوصافها الدقيقة دون هذه العمومات في مواضع أخرى، ولكن من خلال ما سأعرضه أعتقد أن حجية العقل سوف تظهر بالشكل الدقيق بعد وضع إن جاز لي التعبير ضوابط دقيقه تبين حجية العقل عند الأصوليين، دون هذه الإطلاقات التي لا تستند إلى الضوابط التي قمت بوضعها ، فالفيصل الحقيقي لهذه الضوابط جذوره الكلامية، لكن الفعل الذي هو منبع الحكم يقود إلى مطلب ثاني وهو وجود شريعة عقلية، ورغم الإجابة البسيطة التي قد تجاب بعدم وجود شريعة عقلية إلا أنها مهمة لتقرير الفكرة التي يريد الباحث إبرازها.

الفرع الأول: الفعل منبع الحكم:

تناولنا في الفصل الأول معنى ذاتية الفعل بالحسن والقبح، وما هو معنى القيم الثابتة في الفعل وبناء على أن الحكم هو أثر لما في هذه الأفعال من امتلاكها لهذه القيم الثابتة، وبذلك يتوضح لنا كون الفعل مصدرا للحكم.

طبعا لا بد لي من تناول المعتزلة في هذا الجانب كونهم حجر الأساس في ميدان بحوث العقل في التحسين والتقبيح العقلي، وما ينجم عنها من آثار لكنه من جانب يقودني لتقرير فكرة البحث وهي حجية العقل عند الأصوليين ثم الاندفاع لتحقيق المهمة من خلال ما سأبينه عند المعتزلة ومن ثم سوف تتوضح بشكل جلي عند غيرهم، وهذا الجانب لم يقولوا به بشكل مباشر ولكننا نلمح ذلك من خلال عباراتهم فالأحكام مما لا تأثير للفاعل فيها ولا تتعلق به ولا تضاف إليه على وجه الحقيقة بل هي

ثابتة بحدوث الفعل على وجه فإذا حدث الفعل على ذلك الوجه الذي له ولأجله يعد حسنا وقبيحا وجب كونه حسنا أو قبيحا ، أراد الفاعل أم كره ولا تأثير له في ذلك، ويتبين من ذلك أن هذه الأحكام التي هي الوجوب والقبح والحسن والندب أحكام موجبة عن أحوال الفعل وكما سوف اوضحه في محله، وأحكامها هي أحكام أحوالها فصارت هذه الأحكام مع أحوالها كالعلل مع المعلول.

نفهم من ذلك الترابط المحكم بين الفعل وبين الحكم الذي ربط به المعتزلة بينهما وهذه العلاقة بيناها سابقا في مبحث القياس وهي علاقة العلة بالمعلول [١]، ولا بد لي مشيا وراء منوال بحثي من التحليل لعناصر الأفكار بعد أن عرفنا معنى الحكم لا بد من معرفة ما هو المقصود بالفعل عندهم وما أقسامه من حيث حكمه.

أولا: ما لمقصود بالفعل؟

لا يمكن أن يكون تكليف إلا بوجود فعل سواء كان هذا الفعل من ناحية الوقوع أو الامتناع، فالفعل عند المعتزلة هو ما كان فعلا كواقعة شرعية، وليس هو الأمر المادي الذي ليس له تأثير على المجتمع.

إن مسألة الفعل من الناحية الأصولية وبالرغم من أن الأصوليين من المعتزلة وغيرهم لم يتناولوا هذه المسألة كموضوع مستقل إلا أن هذا الأمر يبدوا واضحا في المسألة الكلامية وهي مسألة خلق أفعال العباد حيث ذهب المعتزلة إلى أن الأفعال من خلق العبد نفسه والله لا يخلقها لا بإيجاد ولا بنفي، وإنما الأمر موكول إلى العبد، ولكن الله تعالى عالما أزلا بأفعال خلقه فالعلم بالشيء لا يستلزم إرادته [٢].

ولرب سائل يسأل: لماذا توحد الكلام في هذا الموضع من البحث عن المعتزلة؟ وماهو علاقة هذه المسألة بالبحث؟

والبحث هو لحجية العقل عند الأصوليين؟ والجواب: أن تناول هذه المسالة بهذا التحليل يضع حجر الأساس للموضوع عند البقية من الأصوليين والفعل يكشف اللثام عن نظرة المعتزلة إلى طبيعة الحكم

---

(١) انظر: المرداوي، التحبير شرح التحرير، مصدر سابق، ص ٧٢٥، والفتوحي، شرح الكوكب المنير، مصدر سابق، ج١، ص٣٠٤.

(٢) انظر: القاضي عبد الجبار، المحيط بالتكليف، مصدر سابق، ص٣٢٠، والبصري، المعتمد، مصدر سابق، ج١، ص٣٣٧.

القائم عن نوع الفعل، فهم قد سبروا غور فلسفة القاعدة الشرعية ووجدوا أن أساسها هو الفعل ذاته يقول القاضي عبد الجبار: «الفعل أما أن يحدث وليس له صفة زائدة على حدوثه أصلا أو له صفة زائدة على حدوثه: **فالنوع الأول**: ما يقع من الحركة اليسيرة والكلام اليسير من الساهي والنائم ما لم يكن في ذلك نفع أو ضرر فإنه إن كان فيه واحد من هذين أمكن تسميته حسنا على ما نختاره وإن كان الذم والمدح لا يثبتان فيه، وأما أن تكون له صفة زائدة على حدوثه فهذا أما أن يقع ممن لا يعلم فإن وقع ممن لا يعلم ولا يتمكن من ذلك فلا حكم وليس هذا هو المقصود بمسألتنا، وإذا وقع ممن هو عالم به فأما أن يقع ولا ألجأه ولا إكراه وهذا الثاني أيضا مما لا حكم فيما أردنا فيجب عند هذا القسم أن يكون الكلام في الفعل الواقع من العالم به أو المتمكن من ذلك ولا إلجاء ولا ضرورة»[1].

فالفعل هنا كما جاء في نص القاضي السابق عبد الجبار أما أن يكون ليس له صفة زائدة والمقصود به أن يكون الفعل مجرد حادثة مادية عادية ليس لها أهمية في المجتمع فهذا النوع من الأفعال لا يكون مصدرا للحكم الشرعي ولا يمكن وصفه بالحسن والقبح؛ لأن الذم والمدح لا يثبتان فيه.

وأما النوع الثاني[2]: فهو ما كان له صفة زائدة على حدوثه وهو الأمر المهم بالنسبة للمجتمع وهذا النوع يكون في صورتين:

- **الصورة الأولى**: وهو الفعل الصادر من الجاهل والمكره وهذا لا يكون مصدرا للحكم الشرعي.
- **الصورة الثانية**: وهو الفعل الذي يكون محلا للحكم والذي يصدر من شخص مسؤول الذي يتمتع بالعلم والحرية.

ثانيا: الأحكام المتولدة من الفعل، والتي قسمها المعتزلة على النحو الآتي:

---

[1] انظر: قاضى القضاة، عبد الجبار بن أحمد (١٩٩٦م) شرح الأصول الخمسة، ط٣،تحقيق، د عبد الكريم عثمان، ص٣٢٦، مكتبة وهبه، القاهرة.

[2]عبد الجبار المعتزلي، المغنى، مصدر سابق، ج١٧، ص٩٦.

القبيح: وهو الفعل الذي يكون على صفة لها تأثير في استحقاق الذم، ويوصف القبيح بأوصاف كثيرة منها معصية وإطلاق ذلك في العرف يفيد أنه فعل يكرهه الله، ومحظور والحظر يفيد المنع، ومنها وصفه بأنه محرم، وذلك يفيد في العرف قبحه، وذنب ومعناه أنه قبيح يستحق المؤاخذة عليه وزجور ويفيد في العرف أن الله سبحانه تعالى هو المتوعد عليه والزاجر عنه[١]، يقول القاضي عبد الجبار المعتزلي: «أنه أي القبيح لا يجوز فعله من حيث إذا فعله تلحقه تبعة» [٢].

الواجب: وهو ما إذا لم يفعله القادر عليه استحق الذم على بعض الوجوه ويوصف الواجب بأنه فرض ومعناه أنه قد فرض وجوبه وقدر بأن أُعْلِم وجوبه أو دل عليه[٣]، ويمثل للواجب بالإنصاف والعدل وفى هذا المعنى يقول الزمخشري: «العدل هو الواجب؛ لأن الله تعالى عدل فيه على عباده فجعل ما فرضه عليهم واقعا تحت طاقتهم»[٤].

فنلاحظ الواجب عندهم شمل الواجب الشرعي والعقلي وبناء على ذلك فالذم على ترك الواجب لم يخرج أحدهما، وإنما جاء ليشمل الاثنين معا، أما بالنسبة للخلاف المروي عن العلماء في مسألة الواجب المخير وقول المعتزلة أن الكل واجب على المعنى المذكور مأخذهم فيه أن الحكم يتبع الحسن والقبح، فإيجاب الشيء يتبع لحسنه الخاص به فلو كان واحد من الثلاثة واجبا والاثنان غير واجبين لخلا اثنان عن المقتضى للوجوب، فلا بد وأن يكون كل واحد لخصوصه مشتملا على صفة تقتضى وجوبه وكلٌ منهما يقوم مقام الآخر فيوصف كل منهما بالوجوب والتخيير معا [٥].

والذي يبدو من كلام المعتزلة أنهم لما رأوا أن للفعل أوصافا ذاتية من أجلها يكون الإيجاب للفعل وأن الفعل إنما يكون واجبا من أجل هذه الصفة الذاتية التي تقف ورائها المصلحة، وهذه الأفعال تكون متساوية وكل واحد منها يقوم مقام الآخر، لذلك جاء قولهم: أنه يكون الوجوب على الجميع.

ثالثا: المندوب:

---

[١] البصري، المعتمد في أصول الفقه، مصدر سابق، ج١، ص٣٣٧.
[٢]عبد الجبار المعتزلى، المغنى، مصدر سابق، ج١٧، ص٩٦.
[٣] انظر: البصري، المعتمد، مصدر سابق، ج ١، ص٣٣٧، والقاضى عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، مصدر سابق، ص٣٩.
[٤] الزمخشري، محمود بن عمر، الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل، تحقيق: عبد الرزاق مهدى، ج٢، ص٥٨٦، دار إحياء التراث العربي.
[٥] السبكى، الإبهاج في شرح المنهاج، مصدر سابق، ج١، ص٨٥.

وهو ما يستحق بأن يفعله المدح إذا لم يمنع منه مانع، ولا يستحق الذم بأن يفعله[١]، وهو بهذا يكون فعلا لا يستحق تاركه الذم ولكن فاعله يستحق المدح ويختص نفعه بفاعله ولكنهم لم يقيدوا استحقاق المدح بالشرع بل جعلوه عاما ليشمل المندوب العقلي والشرعي.

رابعا: المباح:

وهو ما لا صفة زائدة على حسنه وفعله وألا يفعله فيما يتعلق بالذم والمدح سواء[٢].

فليس للمباح مدخل في استحقاق المدح أو الذم فالمباح على مقتضى التعريف أعلاه، أما حسن أو قبيح، فالقبيح هو الحرام وأما الحسن فيشمل الأحكام الأخرى الواجب والمندوب والمباح ولا واسطة بين الحسن والقبيح.

خامسا: الإحسان والتطوع:

وهو الفعل الذي لا يستحق تاركه الذم ولكن فعله يستحق المدح ويتعدى نفعه إلى الغير [٣].

أما بالنسبة لتقسيم الفعل إلى حسن وقبيح عند عامة الأصوليين فيقول التاج السبكي: «ومسألة الحسن المأذون واجبا ومندوبا ومباحا وقيل فعل غير المكلف»، ويقول الشارح المحلي: «كالصبي والساهي والنائم والبهيمة نظرا إلى أن الحسن ما لم ينه عنه، والقبيح المنهي ولو بالعموم فدخل خلاف الأولى وقال إمام الحرمين ليس المكروه قبيحا ولا حسنا[٤].

والخطيب الشربيني أورد في حاشيته: «قيل الحسن فعل المكلف المتعلق به الحكم »[٥] وتنقسم صفة الفعل الذي هو متعلق الحكم إلى حسن وقبيح، وعرف الحسن بالمأذون فيه، أي سواء كان يثاب على فعله أم لا، فيشمل الواجب والمندوب، ولا خلاف فيهما، وكذلك المباح، وهو الصحيح للإذن فيه،

---

(١) انظر: القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، مصدر سابق ص٥٠، والبصري، المعتمد، مصدر سابق، ج١، ص٣٣٧.

(٢) انظر: القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، مصدر سابق، والقاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، مصدر سابق، ص٦٤، والبصري، المعتمد، مصدر سابق، ج١، ص٣٣٧.

(٣) البصري، المعتمد، مصدر سابق، ج١، ص٣٦.

(٤) حاشية العطار على المحلي، مصدر سابق، ج١، ص٢٢٠.

(٥) الأنصاري، زكريا الأنصاري (٢٠٠٧م) حاشية شيخ الإسلام زكريا الأنصاري على شرح الإمام المحلي على جمع الجوامع تحقيق، عبد الحفيظ بن طاهر، ج١، ص٣٠٩، مكتبة الرشد، السعودية.

واحتج بقوله تعالى: ﴿ وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ﴾ النحل: ٩٧ ، ووجهه أن أحسن أفعل تفضيل ومن شرطه أن يضاف إلى بعضه، فالتقدير لنجزينهم أحسن أعمالهم، وأعمالهم التي يتعلق بها الحسن أما واجبة أو مندوبة أو مباحة، والواجب أحسن قطعا، والمندوب أحسن من المباح؛ لأنه لا ثواب في المباح فلزم أن يكون حسنا، وأما فعل غير المكلف كالنائم والساهي والبهيمة، ففيه خلاف مرتب على الخلاف في المباح وأولى بالمنع، وهو الذي اختاره إمام الحرمين وكلام المصنف يشعر بترجيحه، ومنهم من قال لا يسمى حسنا ولا قبيحا؛ إذ لا يتوجه إليهم مدح ولا ذم بسبب الفعل [(١)].

فهذا يعني أن فعل غير المكلف ليس حسنا ولا قبيحا بمعنى أن الحسن ما أمر الله به، والقبيح ما نهى الله عنه، والصغير أو المجنون غير مكلف، كما أن فعله لا يوصف بحسن ولا قبح بمعنى أن لفاعله فعله مع كونه متمكنا منه عالما بحاله والقبيح عكسه؛ لأن غير المكلف ليس عالما بحاله ولا متمكنا من فعله فلا يوصف فعله بحسن ولا قبح، كما لا يوصف فعل الصغير أو المجنون بالحسن والقبح بمعنى الثواب والعقاب؛ لأنهم لا يكتب لهم ثواب ولا ينزل عليهم عقاب.

أما بالنسبة للقبيح فنقلنا عن الإمام السبكي: «والقبيح المنهي ولو بالعموم فدخل خلاف الأولى» فوجه دخوله أن المنهي أما مع الجزم بالحرمة أو لا مع الجزم بها وهو النهي، وهو أما نهي مخصوص فالكراهة أو لا بنهي مخصوص، وإليه أشار بقوله (ولو بالعموم) فخلاف الأولى فشمل التعريف حينئذ الحرام والمكروه وخلاف الأولى وفي إطلاق القبيح على خلاف الأولى نظر وغاية ما عنده أخذه من إطلاقهم القبيح انه المنهي عنه ويمكن أن يريدوا النهى المخصوص بل هو الأقرب لإطلاقهم [(٢)].

نخلص من ذلك أن الأحكام عند عامة الأصوليين خلا المعتزلة منبثقة عن الخطاب الشرعي وليس الفعل وهي على النحو الآتي: الواجب والحرام والمندوب والكراهة والإباحة، يقول المحلي:

---

(١) انظر: االزركشي، محمد بن بهادر (٢٠٠٦م)، تشنيف المسامع بجمع الجوامع، ط٢، تحقيق: د عبد الله ربيع ود سيد عبد العزيز، ج١، ص١٩٠، ص١٩١، مؤسسة قرطبة، والأنصاري، حاشية زكريا الأنصاري على شرح الجلال المحلى، مصدر سابق، ج١، ٣٠٨، والعراقي، ولي الدين أبى زرعة (٢٠٠٠م)، الغيث الهامع شرح جمع الجوامع ، تحقيق :مكتب قرطبة للبحث العلمي، ج١ ،ص٦١،دار الفاروق الحديثة للطبع، والشعراني، عبد الوهاب الشعراني ،منهاج الوصول إلى مقاصد علم الأصول ،تحقيق ،يوسف رضوان الكود،ص٢٩١،دار الفتح للدراسات .

(٢)انظر: الزركشي، تشنيف المسامع، مصدر سابق، ج١، ص١٩١، وزكريا الأنصارى، حاشية زكريا الأنصارى على شرح المحلى، مصدر سابق، ج١، ٣٠٨، وحاشية البنانى على شرح المحلى، مصدر سابق، ج١، ص٢١٠، وحسن العطار، حاشية العطار على شرح المحلي، ج١، ص٢١٧.

«فإن اقتضى الخطاب أي طلب كلام الله النفسي الفعل من المكلف لشيء اقتضاء جازما بأن لم يجوز تركه **فإيجاب** أي: فهذا الخطاب يسمى إيجابا أو اقتضاء غير جازم بأن جوز تركه **فندب** أو اقتضى الترك لشيء اقتضاء جازما بأن لم يجوز فعله **فتحريم** أو اقتضاء غير جازم بنهي مخصوص بالشيء **فكراهة** أي: فالخطاب المدلول عليه بالمخصوص يسمى كراهة» [١].

وبناء على ذلك فيقسم الحكم التكليفي عند جمهور الأصوليين إلى خمسة أنواع[٢]:

الإيجاب: وهو طلب الفعل طلبا جازما.

الندب: وهو طلب الفعل طلبا غير جازما.

التحريم: وهو طلب الكف عن الفعل طلبا جازما.

الكراهة: وهو طلب الكف عن الفعل طلبا غير جازما.

الإباحة: وهو الأذن بالفعل والترك من غير اقتران بذم أو مدح.

---

[١] الشربيني، حاشية الشربيني على المحلي، مصدر سابق، ج١، ص٢٢٤.
[٢] انظر: الفتوحي، شرح الكوكب المنير، مصدر سابق، ج١، ص٣٤٢.

المطلب الثاني: مسؤولية الإنسان في خلق أفعاله:

اتضح لنا مما تقدم أن الفعل عند المعتزلة بمعنى الفعل الاختياري وكما عرضناه لا يعدو أن يكون له صفة ذاتية تحمل معها الحسن والقبح، وبناء على ذلك فالحكم انعكاس لما فيه هذه الصفات الذاتية، لذلك توصلنا إلى مصدر الحكم عندهم وهو الفعل نفسه، وإن هذا الحكم تبعا لذلك يقع تصوره وإدراكه ضمن حدود العقل، وما دام هذا الفعل هو منبع الحكم ومصدره فكان لابد من إيضاح حرية الإرادة ومدى هيمنة الإنسان في تقرير أفعاله لارتباطها الوثيق ولاستجلاء الصورة كاملة ولو كنت لا أنوي الخوض في الآراء الكلامية التي قيلت والمذاهب التي ظهرت حول الموضوع إلا أنه ينبغي عليّ بسط هذه الفكرة بإيجاز لأثبت الصلة الوثقى بما استقر لديهم من ثبات القيم وموضوعيتها وعلاقتها بالحكم وبالتالي حجية العقل لديهم فأقول:

إن المعتزلة (العدلية) وجدت في أعمال الإنسان ما هو ظلم وقبيح في ذاته فقد رأت أن المرء نفسه خالق وموجد لأفعاله، وقد استدلت المعتزلة على تقرير إثبات القدرة لصلاحية الخلق والإيجاد فالقادر على شيء لا بد لها من التأثير على مقدوره بأدلة عقلية وأخرى سمعية، وسأتناول فيما يأتي بعض من هذه الأدلة العقلية؛ لأنها تتعلق بثبات هذه القيم العقلية، أما الأدلة السمعية التي أسهبت بها الكتب الكلامية فليس لها تعلق بموضوعنا، ومن هذه الأدلة العقلية: لو كان فعل العبد مخلوقا له تعالى لما كلف أحدا من خلقه، ولو كان الله خالقا لأفعال العبد لكان الله هو القائم والقاعد والأكل والشارب، وإلى غير ذلك [١].

والحقيقة أني وجدت مقصود هم في الدليل الأول أنه يبطل التكليف ويبطل الوعد والوعيد؛ لأن التكليف في حقيقته طلب فالمطلوب منه وهو العبد إذا لم يستطع أن يلبي هذا الطلب بطل الطلب والأهم من ذلك إذا كانت أفعال العباد من صنع الله تعالى فكيف سيحاسبهم عليها يوم القيامة.

أما الدليل الثاني فقد كان مقصودهم نفي الظلم عن الله تعالى؛ لأن الإنسان بفعله للقبائح تكون منسوبة إلى الله تعالى، وهذا يعنى الظلم؛ لأنه سوف يكون معينا على فعل الظلم ثم يحاسبه فيكون جائرا عليه.

---

[١] السعدي، شرح العقائد النسفية، مصدر سابق، ص١١٣ .

وهكذا يثبت المعتزلة قدرة الفرد لصلاحية خلق أفعاله ليثبتوا حرية اختياره وبالتالي نفى الظلم والقبائح، فلو كان الإنسان محلا فقط للفعل المتحقق منه لم تتحقق مسؤوليته في ما يصدر منه؛ لأن القول بهذه المسؤولية تعارض مع كونه مجرد محل أو ظرف للفعل، وبهذا تتضح العلاقة بين مسؤوليته وإرادته وبين ما نحن بصدده من الوصول إلى حجية العقل وآلية حصولها بشكلها المفصل ابتداء من المعتزلة الذين هم أس المعادلة وقطب الرحى في المسألة؛ ليكون الكلام واضحا على من سواهم وعودة على الفعل الذي هو أساس الحكم العقلي، وبالتالي حجية العقل فقد لاحظ المعتزلة أن الفعل المترتب على فعل آخر يصدر عن الإنسان دون أن يقصد إليه أصلا، فهذا لا يمكن إسناده إلى الفرد لعدم قصده إليه وبناء على أدلتهم في أن يكون المكلف مسؤولا عن جميع أفعاله قسموا أفعاله إلى قسمين هما :

الفرع الأول: الفعل المباشر:

وهو الفعل الذي يصدر عن الفرد بلا توسط فعل آخر فذهب المعتزلة إلى أن القدرة للشخص هي المؤثر الحقيقي للفعل الصادر عنه بالشكل المباشر، وبناء على ذلك يكون الفعل المباشر الذي تكون نسبة الفعل إليه حقيقة لا مجازا، يقول العلامة الإيجي: «أعلم أن المعتزلة لما اسندوا أفعال العباد إليهم ورأوا فيها أن الفعل المترتب على آخر يصدر عنهم وإن لم يقصدوا إليه أصلا فلم يمكنهم لهذا إسناد الفعل المترتب إلى تأثير قدرتهم فيه ابتداء لتوقفه على القصد » [١].

ولو تناولنا إرادة الفعل بالتحليل عندهم وصلتها بكل من الاستطاعة لوجدنا الإرادة عندهم سابقة على الفعل المراد حيث يريد الإنسان في الوقت الأول ويفعل في الوقت الثاني كما أن الأفعال الإرادية تقتضى الدواعي والصوارف ثم يكون الترجيح ويتبعه العزم، فإذا عزم فقد يزمع وقد يقلع لا زال حرا طالما أن العزم يسبق الفعل بوقت، تلك هي الإرادة التي لا توجب مرادها فالإنسان يريد أن يفعل ويقصد إلى أن يفعل وإرادته لأن يفعل لا تكون مع مراده، وإنما لا بد أن تتقدم على المراد[٢].ومما يتعلق بهذا الأمر ما نقل عن المعتزلة من أن الاستطاعة قبل الفعل وأن الاستطاعة قدرة على الفعل وعلى ضده متى كانت قبله [٣].

---

[١] الإيجي، شرح المواقف، مصدر سابق، ج٣، ص٢٣١.
[٢] صبحي، أحمد محمود (١٩٨٥م) في علم الكلام دراسة فلسفية في أصول الدين، ط٥، ص١٥٦، دار النهضة العربية، بيروت.
[٣] الإيجي، شرح المواقف، مصدر سابق، ج٢، ص١٢٣.

الفرع الثاني: الفعل المتولد:

قال الإسكافي: «كل فعل يتهيأ وقوعه على الخطأ دون القصد إليه والإرادة له فهو متولد، وكل فعل لا يتهيأ إلا بقصد ويحتاج كل جزء منه إلى تجديد وعزم وقصد وإرادة له فهو خارج من حد التولد داخل في حد المباشر» (١).

والتوليد هو أن يوجب فعل لفاعله فعلا آخر كحركة اليد لحركة المفتاح(٢)، فإن حركة اليد أوجبت لفاعلها حركة المفتاح فكلتاهما صادرتان عنه: الأولى بالمباشرة والثانية بالتوليد (٣).

والمتولد عند المعتزلة على ضربين(٤):

١. يتراخى عن سببه كالإصابة مع الرمي.
٢. لا يتراخى كالمجاورة مع التأليف.

أما ما لا يتراخى عن سببه فإن حاله كحال المبتدأ والمتراخي عن سببه؛ فإنه لا يمنع أن تتقدمه القدرة بأوقات وإن كان لا يجب أن يتقدم سببه إلا بوقت (٥). والواقع أن الفعل المتولد ينطوي على:

علاقة السبب بالمسبب:

بعد أن أوضحنا أن حد المتولد داخل في المباشرة التي أوجبت لفاعله الفعل الثاني بمعنى أن الفعل الثاني جاء كنتيجة أو كأثر مباشر لفعله الأول بصورة متعمدة أم لا، لذلك حمل المعتزلة مسؤولية إسناد الفعل المتولد إلى الإنسان، والمهم في هذا الجانب هو مباشرة الفعل السبب ولذلك قال المعتزلة المثبتين للتولد: الأسباب موجبة بمسبباتها، لذلك فإن الإنسان يتحمل المسؤولية الكاملة من الثواب والعقاب تبعا لما جنح إليه المعتزلة من إثبات خلق الأفعال بالنسبة للإنسان سواء ما كان منها داخلا في حد المباشر أو التوليد (٦).

---

(١) الأشعري، مقالات الإسلاميين، مصدر سابق، ج١، ص٤٠٩.
(٢) التفتازاني، شرح المقاصد في علم الكلام، مصدر سابق، ج١، ص٣٤.
(٣) الإيجي، شرح المواقف، مصدر سابق، ج١، ص٣٤.
(٤) الإيجي، شرح المواقف، مصدر سابق، ج١، ص٣٤.
(٥) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، مصدر سابق، ص٣٩١.
(٦) الأشعري، مقالات الإسلاميين، مصدر سابق، ج١، ص٤٠٩.

يتبين من خلال هذا العرض الموجز للفعل وكيفية ابتناء الحكم عليه من خلال ما تبين أنه منبع الحكم وكيف تولدت الأحكام الشرعية الخمسة عند المعتزلة منه، وكيف كانت الأفعال منقسمة إلى أفعال متولدة وأفعال مباشرة لتنطوي على مسؤولية الأنسان في خلق أفعاله وجانب علاقة السبب بالمسبب كل هذا يبين لنا آلية وفلسفة تكون حجية العقل عند المعتزلة.

إن هذا من الأهمية بمكان حتى يبرز ويوضح لنا العملية العقلية التي بناها المعتزلة في تكون الحجية لديهم ويبرز من خلالها الفارق بينها وبين البقية من المذاهب وحتى الفرق الإسلامية وما هو وجه التقارب بينها وما وجه الاختلاف حتى لا يقال جزافا إن هذا المذهب عقلي وأدلته عقلية أو شرعية كيفما أتفق بل هناك أسس علمية ورؤية واضحة لما هو العقلي وكيف تكونت هذه الآلية العقلية لديه.

وبعد هذا العرض لحجية العقل في مدلولات الأمر والنهي وفى المصادر التبعية التي أختار الباحث منها الاستحسان والمصلحة المرسلة التي تمثل حجر الأساس في النزاع بين الأصول العقلية المختلف فيها، وبعد أن عرضنا التحسين والتقبيح العقلي في الفصل السابق، وتحليله إلى عناصره الموضوعية كتحليل أصولي يرمي للوصول بالبحث إلى الغاية التي أراد أن يبرزها وأن يقرر الباحث فكرته من خلال استكمال عناصر البحث، وبسط مواضيعه ومن ثم الإفصاح عن الفكرة بعد هذه المراحل كنتيجة للبحث العلمي.

فحجية العقل وكما عرضتها وبينت مستوياتها وحللتها إلى عناصرها من خلال فكرة التحسين والتقبيح العقلي أجدها تتمركز بعناصر هذه الفكرة وكذلك من خلال آثار التحسين والتقبيح العقلي عليها لنعرف من خلال ذلك حجية العقل فيها، فجمهور الأصوليين نجدهم من الناحية العملية على قدم مساواة واحدة في الأخذ بمصادر الأحكام التبعية.

أما الخلاف فهو نظري ما عدا المعتزلة الذين كانت لهم نظره خاصة انفردوا وكما بسطتها، فالاستحسان الذي كان مثار نقد الشافعية للحنفية وعلى أنه تلذذ وقول بالهوى نجد أن هذه الأدلة التي يستند بها الشافعية في إنكار الاستحسان على الحنفية يستند إليها داوود الظاهري في إنكار القياس الذي يثبته الشافعية، وهذا يعني أن ما يحتج به هذا الفريق من الأصوليين يوظفه الفريق الأخر للنفي،

قيل لداوود كيف تبطل القياس، وقد أخذ به الشافعي، قال: أخذت أدلة الشافعي التي يبطل بها الاستحسان فوجدتها تبطل القياس[(١)].

وهذا الإمام مالك إمام دار الهجرة نجده يتوسع بالأخذ بالاستحسان حتى أنه اشتهر عنه انه يقول: «الاستحسان تسعة أعشار العلم»[(٢)].

يقول الإمام البزدوي: «واعلم أن بعض القادحين في المسلمين طعن على أبي حنيفة، وأصحابه رحمهم الله في تركهم القياس بالاستحسان، وقال: حجج الشرع الكتاب والسنة والإجماع والقياس، والاستحسان قسم خامس لم يعرف أحد من حملة الشرع سوى أبي حنيفة وأصحابه أنه من دلائل الشرع، ولم يقم عليه دليل بل هو قول بالتشهي فكان ترك القياس به تركا للحجة لإتباع هي أو شهوة نفس فكان باطلا ثم قال إن القياس »[(٣)].

والحنفية الذين يقولون بالاستحسان لا يقولون بالمصلحة المرسلة التي هي أساس الاستحسان وما وجه الاستحسان إلا حيث أن المجتهد يرى مصلحة في الأخذ به وعلى ضوء ما عرضنا نصل إلى أن الحجية وفق ما تناولناه ضمن هذه الرسالة وليس الأقوال التي تتناول الجوانب النظرية بعيدا عن التطبيق العملي.

---

(١) أبو زهرة، محمد، تاريخ المذاهب الإسلامية، ج٢، ص٥٣١، دار الفكر العربي

(٢) انظر: الزركشي، البحر المحيط، مصدر سابق، ج٤، والشاطبي، الاعتصام، مصدر سابق، ج١، ص٩٦، ص٣٨٧، والشاطبى، الموافقات، مصدر سابق، ج٣، ١٣٨، وابن حزم، الأحكام في أصول الأحكام، مصدر سابق، ج٦، ص١٩٢.

(٣) البزدوي، كشف الأسرار، مصدر سابق، ج٤، ص٤.

خاتمة البحث

وبعد هذه الرحلة الشاقة مع موضوع العقل في رحاب هذا العلم الشريف علم أصول الفقه الإسلامي أحط عصا الترحال لأدون أهم نتائج البحث بما يأتي:

أولا: إن تحديد مفهوم واضح ومحدد للعقل من الأمور التي لم يستطع أحد من العلماء السابقين فضلا عن اللاحقين أن يحده، وهذا ما تبين من خلال ما نقلناه من أقوال العلماء الذين تعددت آراؤهم وكثرت أقوالهم في حد العقل، فهو الأمر ليس بالهين كما نقلنا عن إمام الحرمين الجويني.

ثانيا: لقد برز للباحث ثلاث مستويات لحجية العقل جاءت على النحو الآتي:

المستوى الأول: ليمثل (الأصل، المصدر، الدليل) وذلك بعد تناول كل واحد منها بالدراسة والتحليل والبحث وبما عقدنا من المقارنات بين كل منها على إنني لا أنفي وجود فرق من ناحية العموم والخصوص إلا أنه ليس له تأثير من الناحية العملية قدر تعلق الأمر بالحجية وأعني به كون هذا الدليل والأصل والمصدر أقوى في الاحتجاج من المسمى الأخر، حيث جعلت الجميع بمستوى واحد.

المستوى الثاني: وقد تمثل هذا المستوى بالقرينة كونها مؤكدة وليس مثبتة للحكم وكونها تحمل في ذاتيتها معنى الدليل لكنها غير مثبتة للحكم وكما أسلفنا.

المستوى الثالث: وجاءت الأمارة بهذا المستوى؛ لأنها لم تحمل صفة الدليل وكونها تخلفت عن القرينة لأنها لم تأت بأصل الوضع وإنما جاء وجودها مصاحبا.

ثالثا: إن النتائج المترتبة على مستويات الحجية فضلا عن أهميتها في رسم مستويات الحجية ضمن علم الأصول جاءت لتعطي وتقرر ما أراده الباحث في تبيين إن هذه القسمة الثنائية للفقه (مدرسة أهل الرأي في العراق) و(مدرسة أهل الحديث في الحجاز)، تكلف لا يستقيم وحقيقة حجية العقل التي تمثلت بالمستويات السابقة، وأن حقيقة المذاهب الفقهية تستند في النهاية إلى العقل في ضوء اجتهاده ونظره في الأدلة العقلية والنقلية للوصول إلى الحكم الشرعي من غير تحيز للعقل أو النقل لأن الحجية واحدة.

رابعا: إن التفرقة بين دور العقل وحجية العقل أمر هام بالنسبة لدارسي الأصول حتى لا يحصل خلط بين الوظيفة والدور وهذا ما لمسه الباحث في هذا الجانب وأن هذا الدور قد تجلى في عدة عمليات عقلية للمجتهدين تمثلت (بالاجتهاد، والقياس، والرأي، والاستدلال، والنظر) وأن الاجتهاد هو العملية العقلية الأوسع.

خامسا: وأن درجات العلم المتولدة تتدرج بحسب مراحلها: حيث يسبقها الجهل وينقسم إلى: الجهل البسيط، والجهل المركب ومن ثم يبدأ العلم وهو وصول النفس إلى المعنى بتمامه، من خلال إدراك النسبة الخبرية على وجه اليقين الذي يكون على ثلاثة مراتب: علم اليقين وعين اليقين، وحق اليقين، ومن ثم الظن: الذي ينقسم إلى الظن والظن الراجح، ومن ثم الشك ومن ثم الوهم.

سادسا: إن الذي يترجح لي في مسألة التحسين والتقبيح العقلي من أن إثبات إدراك العقل لحسن أو قبح كثير من الأشياء والأفعال لا يترتب عليه حكم شرعي، ومن خلال التحليل المنطقي والأصولي للتحسين والتقبيح العقلي فإن أصل الخلاف في هذه المسألة هو الاختلاف

في معنى الذاتي أي على امتلاك الشيء قيم ذاتية للحسن والقبح، والمخالفين لا يقولون بالذاتي وأن الحسن والقبح الذاتي الذي يقول به الحنفية غير ما يقول به المعتزلة لتغاير معنى الذاتي عند كل من الطرفين ، وأن قول المعتزلة بالذاتي لا يعني عندهم أن العقل حاكم على الشرع فلا أحد من المسلمين يقول بالحاكمية لسوى الله تعالى وهذا خلاف ما هو شائع عن المعتزلة في قولهم بحاكمية العقل.

سابعا: ارتباط التحسين والتقبيح العقليان بموجبات الأمر والنهي فيما استقر عند الباحث من خلال التحليل لعناصر التحسين والتقبيح الأصولي وهو أن الحسن أما يكون لذاته أو لأمر خارج وكذلك الحال مع القبيح فيختلف التكييف لهذه المسائل الشرعية على ضوء طبيعة الحسن والقبح.

ثامنا: إن القول بموضوعية الحسن والقبح وتعليل الأحكام الشرعية بالمصالح التي تقف وراء النص يزود المجتهد بأساس متين لتبني مصادر خارج النص تمثلت بالمصادر التبعية كالمصلحة المرسلة والاستحسان.

تاسعا: لقد اتضح من خلال دراسة آثار الحسن والقبح على مصادر الأحكام أثر ذلك في العلة تبعا لما سقناه من اقوال العلماء في التحسين والتقبيح العقلي.

عاشرا: إن الفعل هو منبع الحكم كونه الأثر لما في هذه الأفعال من امتلاكها لهذه القيم الثابتة وبذلك يتوضح كون الفعل منبع الحكم عند المعتزلة، ومن خلال مفهوم الفعل عندهم نخلص

إلى الأحكام المتولدة من الفعل والتي قسمها المعتزلة إلى القبيح والواجب والمندوب، والمباح والإحسان والتطوع.

أحد عشر: إن الحكم عند المعتزلة انعكاس لما فيه من صفات ذاتية؛ لذلك توصلنا إلى مصدر الحكم عندهم وهو الفعل نفسه الذي قسموه إلى قسمين: المباشر والمتولد.

التوصيات:

أولا: اعطاء موضوعات العقل حقها من العناية والكتابة فيه بصورة مفصلة، وأن تكون الكتابة فيها بأسلوب واضح سهل، وكثرة تناول هذه المواضيع كون هناك العديد من المسلمات في مواضيع العقل يتم تداولها تحتاج إلى مزيد من عناية وتحقيق.

ثانيا: يوصي الباحث بتناول مواضيع مهمة في ميدان العقل والتي يتطلب تناولها بالبحث وخاصة موضوع المعقولات عند الحنفية وغيرهم من المذاهب الاخرى كدراسة تطبيقية لحجية العقل.

وختاما اسأل الله العظيم أن ينفع بهذا البحث كاتبه وقارئه وأن يجعل ما أنفق فيه من وقت وجهد وإشراف خالصا لوجهه الكريم، صوابا على الحق، حجة للباحث يوم يلقاه، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

فهرس الآيات القرآنية

١٠	﴿ مَّنِ ٱهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِى لِنَفْسِهِۦ ۖ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا ۚ وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ۗ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا ﴿١٥﴾ ﴾ الإسراء: ١٥ .	ص١٢٤، ص١٣١
١١	﴿ وَمَن يَدْعُ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ لَا بُرْهَٰنَ لَهُۥ بِهِۦ ﴾ المؤمنون: ١١٧	ص١٢٧
١٢	﴿ أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا۟ فِىٓ أَنفُسِهِم ﴾ الروم: ٨	ص١٢٨
١٣	﴿ ٱلَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُۥٓ ۚ ﴾ الزمر: ١٨	ص١٥٩
١٤	﴿ سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ ﴾ فصلت: ٥٣	ص١٢٨
١٥	﴿ بَلْ ظَنَنتُمْ أَن لَّن يَنقَلِبَ ٱلرَّسُولُ ﴾ الفتح: ١٢	ص٩٦
١٦	﴿ وَفِى ٱلْأَرْضِ ءَايَٰتٌ لِّلْمُوقِنِينَ ﴿٢٠﴾ وَفِىٓ أَنفُسِكُمْ ۚ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ﴾ الذاريات: ٢٠ ـ ٢١	ص١٢٨
١٧	﴿ إِنِّى ظَنَنتُ أَنِّى مُلَٰقٍ حِسَابِيَهْ ﴿٢٠﴾ ﴾ الحاقة: ٢٠	ص٩٦
١٨	﴿ وَقَالُوا۟ لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِىٓ أَصْحَٰبِ ٱلسَّعِيرِ ﴾ الملك: ١٠.	ص٦٦

فهرس الأحاديث والآثار

فهرس المراجع

١. القرآن الكريم

٢. إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، تحقيق: مجمع اللغة العربية، دار الدعوة.

٣. ابن الأثير، المبارك بن محمد، (١٩٧٩م)، النهاية في غريب الحديث والأثر، (١٣٩٩هـ)، تحقيق: طه أحمد الزاوي، محمود احمد الطناحي، المكتبة العلمية، بيروت.

٤. ابن الحاجب، جمال عثمان بن عمر، (٢٠٠٣ م)، مختصر منتهى السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل، تحقيق: نذير حماد، دار ابن حزم.

٥. ابن الحاجب، عثمان بن عمر (١٩٨٥م)، منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل، دار الكتب العلمية، بيروت.

٦. ابن الحاجب، عثمان بن عمر، منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل، ط١، (١٣٢٩هـ)، طبع بمطبعة السعادة، مصر.

٧. ابن العيني، زين الدين عبد الرحمن بن أبى بكر، (٢٠١٠م)، شرح متن المنار في أصول الفقه، تحقيق: علاء سمير الطوخي، دار البيروتي، دمشق.

٨. ابن القيم، محمد بن أبى بكر، (١٩٧٣م)، مدارج السالكين، ط٣، دار الكتاب العربي، بيروت،

٩. ابن القيم، محمد بن أبي بكر، (١٩٧٣م)، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق: طه عبد الرؤوف، دار الجيل، بيروت،

١٠. ابن القيم، محمد بن أبي بكر، مفتاح دار السعادة، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

١١. ابن النجار، محمد بن أحمد، (١٩٩٧م)، شرح الكوكب المنير، ط٢، تحقيق: محمد الزحيلي، نزيه حماد، مكتبة العبيكان.

١٢. ابن أمير الحاج، التقرير والتحبير في علم الأصول، (١٤١٧هـ)، دار الفكر، بيروت.

١٣. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، (٢٠٠٥م)، مجموع الفتاوي، الطبعة الثالثة، (١٤٢٦هـ)، تحقيق: أنور الباز، عامر الجزار، دار الوفاء.

١٤. ابن تيمية، احمد بن عبد الحليم، الرد على المنطقيين، دار المعرفة، بيروت.

١٥. ابن تيمية، احمد بن عبد الحليم، بغية المرتاد في الرد على المتفلسفة والقرامطة والباطنية، (١٤٠٨هـ)، تحقيق: موسى سليمان الدويش، مكتبة العلوم والحكم.

١٦. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، منهاج السنة النبوية، ط١، تحقيق: محمد رشاد سالم، مؤسسة قرطبة.

١٧. ابن حزم، النبذ في أصول الفقه، تحقيق: محمد زاهد الحسن الكوثري، دار الرعاية الإسلامية.

١٨. ابن حزم، علي بن أحمد، الإحكام في أصول الأحكام، ط١، (١٤٠٤هـ)، دار الحديث، القاهرة.

١٩. ابن حزم، علي بن أحمد، الفصل في الملل والأهواء والنحل، مكتبة الخانجي، القاهرة.

٢٠. ابن سيده، أبو الحسن علي بن إسماعيل، المخصص، ط:(١٤١٧هـ)، تحقيق: خليل إبراهيم جفال، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٢١. ابن سيده، علي ابن اسماعيل، (٢٠٠٠م)، المحكم والمحيط الأعظم، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية.

٢٢. ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، (١٣٩٩هـ)، عبد السلام محمد هارون دار الفكر.

٢٣. ابن قدامه، عبد الله بن احمد، روضة الناظر وجنة المناظر، ط٢، تحقيق: د. عبد العزيز عبد الرحمن السعيد، جامعة الإمام محمد بن سعود، الرياض.

٢٤. ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر، مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة، دار الكتب العلمية، بيروت.

٢٥. ابن ملك، عبد اللطيف بن فرشته، (٢٠١٤م)، شرح المنار في أصول الفقه، تحقيق: الياس قبلان، دار الإرشاد، إستانبول، تركيا.

٢٦. ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم، (١٩٣٦م)، فتح الغفار المعروف بمشكاة الأنوار، (١٣٥٥هـ)، ط١، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر.

٢٧. ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم، (٢٠٠١م)، فتح الغفار المسمى بمشكاة الأنوار، دار الكتب العلمية، بيروت.

٢٨. ابن نجيم، زين الدين، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، دار المعرفة، بيروت.

٢٩. أبو الحسين البصري، محمد بن علي، المعتمد في أصول الفقه، ط١، (١٤٠٣هـ)، تحقيق: الشيخ خليل الميس، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

٣٠. أبو زهرة، محمد، (١٩٥٧م)، أصول الفقه، دار الفكر العربي.

٣١. أبو علي الحسن بن شهاب الحسن العكبري، (١٩٩٢م)، رسالة في أصول الفقه ط١، تحقيق: موفق بن عبد الله بن عبد القادر، المكتبة المكية.

٣٢. أبو زهرة، محمد، تاريخ المذاهب الإسلامية، دار الفكر العربي.

٣٣. أبو يعلى، محمد بن الحسين، (١٩٩٠م)، العده في أصول الفقه، تحقيق د. أحمد سير، جامعة الإمام محمد بن مسعود.

٣٤. الأحمد نكري، عبد رب النبي بن عبد رب الرسول، (٢٠٠٠م)، جامع العلوم في اصطلاحات الفنون، ط١، (١٤١٢هـ)، تحقيق: حسن هاني فحص، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

٣٥. الإسنوي، جمال الدين عبد الرحيم، (١٩٩٩م)، نهاية السول شرح منهاج الوصول، (١٤٢٠هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت.

٣٦. الإسنوي، عبد الرحيم بن حسن، التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، ط١، ١٤٠٠هـ، تحقيق: د. محمد حسن هيتو، مؤسسة الرسالة، بيروت.

٣٧. الأشعري، علي بن إسماعيل، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ط٣، تحقيق: هلموت ريتر، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان.

٣٨. الأصبهاني، الحسين بن محمد، المفردات في غريب القرآن، تحقيق: محمد سيد الكيلاني، دار المعرفة، لبنان.

٣٩. الأصفهاني، شمس الدين، (١٩٩٨م)، الكاشف عن المحصول، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت.

٤٠. الأصفهاني، محمد بن محمود، شرح مختصر ابن الحاجب تحقيق: محمد مظهر بقا، مطبعة جامعة أم القرى.

٤١. الإمام احمد، مسند الإمام أحمد بن حنبل، شعيب الأرناؤوط وآخرون، الطبعة: الثانية، (١٤٢٠هـ)، مؤسسة الرسالة.

٤٢. الآمدي، سيف الدين، منتهى السول في علم الأصول، ط١، مطبعة محمد علي صبيح وأولاده.

٤٣. الآمدي، علي بن أبي علي بن محمد بن سالم، غاية المرام في علم الكلام، تحقيق: حسن محمود عبد اللطيف، المجلس الأعلى للشؤون، مصر.

٤٤. الآمدي، علي بن محمد، الأحكام في أصول الأحكام، ط١، (١٤٠٤هـ)، تحقيق: سيد الجيلي، دار الكتاب العربي، بيروت.

٤٥. أمير باد شاه، محمد أمين، تيسير التحرير، دار الفكر، بيروت، لبنان.

٤٦. الأنصاري، زكريا الأنصاري، (١٩٣٣م)، المطلع على متن إيساغوجي في المنطق، (١٣٥١هـ)، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر.

٤٧. الأنصاري، زكريا الأنصاري، حاشية شيخ الإسلام زكريا الأنصاري على شرح الإمام المحلي على جمع الجوامع، (١٤٢٨هـ)، تحقيق: عبد الحفيظ بن طاهر، مكتبة الرشد، السعودية.

٤٨. الأنصاري، زكريا بن محمد، (٢٠١٢م)، فتح الرحمن شرح لقطة العجلان، تحقيق: عدنان علي شهاب، دار النور المبين، عمان.

٤٩. الإيجي، عضد الدين (١٩٨٣م) شرح العضد على مختصر ابن الحاجب مع حاشية التفتازاني، والجرجاني والهروي، ج١، ص٢٠٢، دار الكتب العلمية.

٥٠. الإيجي، عضد الرحمن بن احمد، المواقف، ط١، تحقيق: د. عبد الرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت.

٥١. الباجي، ابو الوليد، (١٩٨٦م)، إحكام الفصول، ط١، تحقيق: عبد المجيد التركي، دار الغرب الإسلامي.

٥٢. الباقلاني، أبو بكر محمد بن الطيب بن جعفر، (١٩٨٧م)، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، ط١، تحقيق: عماد الدين احمد حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت.

٥٣. البخاري، علاء الدين بن عبد العزيز، كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، (١٤١٨هـ)، ط ١، تحقيق: عبد الله محمود عمر، دار الكتب العلمية، بيروت.

٥٤. البركتي، محمد عميم الإحسان، (١٩٨٦م)، قواعد الفقه، ببلشرز، باكستان.

٥٥. البزدوي، علي بن محمد، أصول البزدوي ومعها تخريج أصول البزدوي لابن قطلوبغا، مطبعة جاويد بريس، كراتشي.

٥٦. البسيلي، احمد بن محمد، التقييد الكبير في تفسير كتاب الله المجيد، جامعة الإمام بن سعود، الرياض.

٥٧. البصري، محمد بن علي، المعتمد في أصول الفقه، ط١، (١٤٠٣هـ)، تحقيق: خليل الميس، دار الكتب العلمية، بيروت.

٥٨. البغدادي، عبد المؤمن بن عبد الحق، تيسير الوصول إلى قواعد الأصول، ط٢، تحقيق دكتور: عبد الله الفوزان، دار ابن الجوزي.

٥٩. البغدادي، محمود صالح، (١٩٨٥م)، إرشاد الأنام في عقائد الإسلام، ط١، دار عباده، دار البراء، بغداد.

٦٠. البغى، مصطفى البغى، أثر الأدلة المختلف فيها في الفقه الإسلامي، مؤسسة الرسالة، بيروت.

٦١. البناني، حاشية البناني على شرح المحلى، (١٤٠٢هـ)، دار الفكر.

٦٢. بولوز، محمد بولو، (٢٠٠٧م)، تربية ملكة الاجتهاد، رسالة دكتوراه، كلية الآداب، جامعة فاس.

٦٣. البياضي، كمال الدين أحمد، (١٩٤٩م)، إشارات المرام في عبارات الإمام، ط١، مكتبة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر.

٦٤. التفتازاني، سعد الدين بن عمر، (٢٠٠٠م)، شرح العقائد النسفية، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، المكتبة الأزهرية للتراث.

٦٥. التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر، شرح المقاصد في علم الكلام، (١٤٠١هـ) تحقيق الناشر دار المعارف النعمانية، باكستان.

٦٦. التفتازاني، سعد الدين مسعود(١٩٩٦م)، شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح، (١٤١٦هـ)، ط١، تحقيق: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

٦٧. التميمي، محمد بن خليفة، حقوق النبي صلى الله عليه وسلم على امته، ط١، ١٤١٨هـ، مطبعة أضواء السلف، السعودية.

٦٨. التهانوي، محمد بن علي، (١٩٩٦م)، كشاف اصطلاحات العلوم والفنون، ط١، رفيق العجم، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت.

٦٩. الجرجاني، علي بن محمد، التعريفات، ط١، تحقيق: إبراهيم الإبياري، دار الكتاب العربي، بيروت.

٧٠. الجزري، أبو السعادات، النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق: طاهر احمد الزاوي، المكتبة العلمية، بيروت.

٧١. الجويني، أبو المعالي، البرهان في أصول الفقه، ط٤، (١٤١٨هـ)، تحقيق د. عبد العظيم محمود الديب، دار الوفاء، المنصورة، مصر.

٧٢. الجويني، عبد الملك بن عبد الله، (١٩٩٦م)، التلخيص في أصول الفقه، (١٤١٧هـ)، تحقيق: عبد الله جولم، دار البشائر الإسلامية، بيروت.

٧٣. الجويني، عبد الملك بن عبد الله، الإرشاد إلى قواطع الإدلة في أصول الاعتقاد، تحقيق: محمد يوسف موسى، مكتبه الخانجي، القاهرة.

٧٤. الجيزاني، محمد بن حسين، معالم أصول الفقه، ط٥، (١٤٢٧هـ)، دار ابن الجوزي.

٧٥. حمادو، نذير، (٢٠٠٩م)، الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي، ط١، دار ابن حزم، بيروت، لبنان.

٧٦. الدبوسي، عبيد الله بن عمر، ٢٠٠١م، تقويم الإدلة في أصول الفقه، ط١، ١٤٢١هـ، تحقيق: الشيخ خليل الميس، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

٧٧. الدريني، فتحي، (١٩٨٥م)، المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع، (١٤٠٥هـ)، الشركة المتحدة للتوزيع.

٧٨. الدمشقي، عمر بن علي، (١٩٩٨م)، اللباب في شرح الكتاب، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت.

٧٩. الرازي، فخر الدين محمد بن عمر التميمي، مفاتيح الغيب، (١٤٢١ هـ)، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت.

٨٠. الرازي، فخر الرازي، (١٩٩٢م)، الكاشف عن أصول الدلائل وفصول العلل، ط١، تحقيق: احمد حجازي.

٨١. الرازي، محمد بن أبي بكر(١٩٩٥م)، مختار الصحاح، تحقيق: محمود خاطر، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت.

٨٢. الرازي، محمد بن عمر، (١٩٨٤م)، معالم أصول الدين، تحقيق: طه عبد الرؤوف، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان.

٨٣. الرازي، محمد بن عمر، المحصول في علم الأصول، ط١، تحقيق: طه جابر العلواني، جامعة الإمام محمد بن سعود، الرياض.

٨٤. الزركشي، محمد بن بهادر بن عبد الله، (٢٠٠٠م)، البحر المحيط في أصول الفقه، (١٤٢١هـ)، تحقيق: د محمد محمد تامر، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

٨٥. الزركشي، محمد بن بهادر، البحر المحيط، تحقيق د. عبد القادر العاني: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية الكويتية.

٨٦. الزركشي، محمد بن بهادر، المنثور في القواعد، ط٢، ١٤٠٥هـ، تحقيق: د. تيسير فائق أحمد، وزارة الأوقاف الكويتية.

٨٧. الزركشي، محمد بن بهادر، تشنيف المسامع بجمع الجوامع، ط٢، تحقيق: د عبد الله ربيع ود سيد عبد العزيز، مؤسسة قرطبة.

٨٨. زكريا الأنصاري، زكريا بن احمد، الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة، ط١، تحقيق: د. مازن مبارك، دار الفكر المعاصر، بيروت.

٨٩. الزمخشري، محمود بن عمر، (١٩٧٩م)، أساس البلاغة، ط(١٣٩٩هـ)، دار الفكر، بيروت

٩٠. الزمخشري، محمود بن عمر، الفائق في غريب الحديث، تحقيق: على محمد البجاوي، دار المعرفة، لبنان.

٩١. الزمخشري، محمود بن عمر، الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل، تحقيق: عبد الرزاق مهدى، دار إحياء التراث العربي.

٩٢. زيدان، عبد الكريم، الوجيز في أصول الفقه، ط٦، مؤسسة قرطبة.

٩٣. زينه حسني زينه، العقل عند المعتزلة، ط٢، دار الآفاق الجديدة، بيروت.

٩٤. السبكي، عبد الوهاب بن علي، (١٩٩٩م)، رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، ط١، ١٤١٩هـ. تحقيق: علي محمد معوض، عادل احمد الموجود، عالم الكتب، بيروت.

٩٥. السبكي، علي عبد الكافي، الإبهاج في شرح المنهاج، تحقيق جماعة من العلماء، ط١، (١٤٠٤هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت.

٩٦. السرخسي، أحمد بن محمد (١٩٩٣) أصول السرخسي، ط١، (١٤١٤هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

٩٧. السعدي، عبد الملك بن عبد الرحمن (٢٠١٤م) شرح العقائد النسفية، ط٤، دار النور المبين، عمان.

٩٨. السفاريني، محمد بن أحمد (١٩٨٢م) لوامع الأنوار البهية (١٤٠٢هـ)، ط٢، مؤسسة الخافقين، دمشق.

٩٩. السمعاني، منصور بن محمد بن عبد الجبار، (١٩٩٩م)، قواطع الأدلة في الأصول، تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل الشافعي، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت.

١٠٠. السيوطي، عبد الرحمن، الرد على من أخلد إلى الأرض (١٤٠٣هـ) دار الكتب العلمية، بيروت.

١٠١. الشاشي، أحمد بن علي، أصول الشاشي(١٤٢٠هـ) دار الكتاب العربي.

١٠٢. الشاطبي، إبراهيم بن موسى(١٩٩٢م) الاعتصام، تحقيق: سليم الهلالي، دار ابن عفان، السعودية.

١٠٣. الشافعي، محمد بن إدريس، الرسالة، تحقيق: احمد محمد شاكر، دار الكتب العلمية، بيروت.

١٠٤. الشعراني، عبد الوهاب الشعراني، منهاج الوصول إلى مقاصد علم الأصول، تحقيق: يوسف رضوان الكود، دار الفتح للدراسات.

١٠٥. شلبي، محمد مصطفى، (١٩٤٧م)، تعليل الأحكام، مطبعة الأزهر.

١٠٦. شلبي، محمد مصطفى، أصول الفقه الإسلامي، الدار الجامعية.

١٠٧. الشهرستاني، محمد عبد الكريم، الملل والنحل، (١٤٠٤هـ)، تحقيق: محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت.

١٠٨. الشوكاني، محمد بن علي، (١٩٩٩م) إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول،(١٤١٩هـ)، تحقيق: أحمد عزو عطيه، دار الكتاب العربي.

١٠٩. شيخ الإسلام، احمد بن عبد الحليم، (١٩٨٣م)، الرد على المنطقيين، دار المعرفة، بيروت، لبنان.

١١٠. صبحي، احمد محمود، في علم الكلام دراسة فلسفية في أصول الدين، ط٥، ١٤٠٥هـ، دار النهضة العربية، بيروت.

١١١. صدر الشريعة، عبيد الله بن مسعود(١٩٩٦م)، التوضيح على التنقيح في أصول الفقه، (١٤١٦هـ)، تحقيق: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

١١٢. الصنعاني، محمد بن إسماعيل، (١٩٨٦م)، أصول الفقه المسمى إجابة السائل شرح بغية الأمل، ط١، تحقيق: حسين السياغي، وحسن الأهدل، مؤسسة الرسالة، بيروت.

١١٣. الطبري، محمد بن جرير، (٢٠٠٠م)، جامع البيان في تأويل القرآن، ط١، ١٤٢٠هـ، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة.

١١٤. الطوفي، سليمان بن عبد القوى، (١٩٩٠ م)، شرح مختصر الروضة، ط١، تحقيق: عبد الله التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان.

١١٥. عبد الجبار، عبد الجبار الهمداني، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ط١، تحقيق طه حسين وأمين الخولي، مطبعة دار الكتب، وزارة الثقافة والإرشاد القومي بمصر.

١١٦. العطار، حسن العطار، (١٩٦٠م)، حاشية العطار على شرح الخبيصي، (١٣٨٠هـ)، مكتبة الإيمان، القاهرة.

١١٧. العطار، حسن العطار،١٩٩٩م، حاشية العطار على جمع الجوامع، (١٤٢٠هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

١١٨. علاء الدين عبد العزيز بن احمد، (١٩٩٧م)، كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام، (١٤١٨هـ)، ط١، تحقيق: عبد الله محمود محمد، دار الكتب العلمية، بيروت.

١١٩. علي بن سليمان الحنبلي، (٢٠٠٠م)، التحبير شرح التحرير في أصول الفقه، (١٤٢١هـ)، تحقيق عبد الرحمن الجبرين، عوض القرني، احمد السراح، مكتبة الرشد.

١٢٠. عليان، رشدي عليان، العقل عند الشيعة الإمامية، مطبعة دار السلام، بغداد.

١٢١. الغزالي محمد بن محمد، المستصفى في علم الأصول، ط١، (١٤١٣هـ)، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

١٢٢. الغزالي، محمد بن محمد، (١٩٩٤م)، الإقتصاد في الاعتقاد، تحقيق: موفق فوزي، ط١، الحكمة للطباعة والنشر، دمشق، سوريه.

١٢٣. الغزالي، محمد بن محمد، (١٩٩٨م)، المنخول، ط٣، (١٤١٩هـ)، تحقيق: د. محمد حسن هيتو، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، ودار الفكر دمشق.

١٢٤. الغزالي، محمد بن محمد، ١٩٧٥م، معارج القدس في معرفة مدارج النفس، ط٢، دار الآفاق الجديدة.

١٢٥. الغزالي، محمد بن محمد، إحياء علوم الدنيا، دار المعرفة، بيروت.

١٢٦. الغزالي، محمد بن محمد، المستصفى في علم الأصول، ط١، (١٤١٣هـ)، تحقيق، محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت.

١٢٧. غلام زكريا، أصول الفقه على منهج أهل الحديث، ط١، دار الخراز.

١٢٨. الفخر الرازي، محمد بن عمر، مفاتيح الغيب من القرآن الكريم، دار إحياء التراث العربي.

١٢٩. الفراهيدي أبي عبد الرحمن الخليل بن أحمد، العين تحقيق: د. مهدي المخزومي ود إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال.

١٣٠. الفيروز آبادي، محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، وابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، ط١، دار صادر، بيروت.

١٣١. الفيومي، احمد بن محمد بن علي المقري، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، المكتبة العلمية، بيروت.

١٣٢. قاضى القضاة، عبد الجبار بن احمد، شرح الأصول الخمسة، تحقيق، د عبد الكريم عثمان، ط٣، مكتبة وهبه، القاهرة.

١٣٣. القاضي الفراء، محمد بن الحسين، (١٩٩٠م)، العدة في أصول الفقه، تحقيق: د. أحمد بن علي بن سير المباركي، جامعة الإمام محمد بن سعود.

١٣٤. القاضي عبد الجبار عبد الجبار بن احمد، (١٩٦٥م)، المغني في أبواب التوحيد والعدل، (١٣٨٥هـ)، تحقيق: مصطفى السقا، ج١٤، ص ٧، مطبعة عيسى الحلبي وشركاؤه، القاهرة، مصر.

١٣٥. القاضي، عبد الجبار بن أحمد، (١٩٦٢م) المغني في أبواب التوحيد والعدل، ط١، تحقيق الدكتور: أحمد فؤاد الأهواني، المؤسسة العام للتأليف، مصر.

١٣٦. القاضي، عبد الجبار بن أحمد، (١٩٦٥م)، شرح الأصول الخمسة، تحقيق: الدكتور عبد الكريم عثمان، ط١، مطبعة الاستقلال الكبرى القاهرة.

١٣٧. القرافي، أحمد ابن إدريس، شرح تنقيح الفصول، (١٤١٤هـ)، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، دار عطوه للطباع، توزيع المكتبة الأزهرية.

١٣٨. القرافي، أحمد بن إدريس الصنهاجي، أنوار البروق في أنواء الفروق، تحقيق: خليل المنصور، دار الكتب العلمية، بيروت.

١٣٩. القرافي، أحمد بن إدريس، (١٩٩٥م)، نفائس الأصول في شرح المحصول، ط١، (١٤١٦هـ)، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد عوض، مكتبة نزار مصطفى الباز، مكة المكرمة.

١٤٠. القرطبي، محمد بن أحمد بن أبي بكر، الجامع لأحكام القرآن، (١٤٢٣هـ)، تحقيق: هشام سمير البخاري، دار عالم الكتب، الرياض، المملكة العربية السعودية.

١٤١. القرطبي، يوسف بن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله، دار الفتح للطباعة والنشر والتوزيع، مصر.

١٤٢. القطان، مناع، (١٩٨٥م)، التشريع والفقه الإسلامي تاريخاً ومنهجاً، ط٦، (١٤٠٦هـ)، مؤسسة الرسالة.

١٤٣. الكاكي، محمد بن محمد، (٢٠٠٥م)، جامع الأسرار، تحقيق: فضل الرحمن عبد الغفور، مكتبة نزار مصطفى الباز، مكة المكرمة.

١٤٤. الكفوي، أيوب بن موسى، (١٩٩٨م)، الكليات، (١٤١٩هـ)، تحقيق: عدنان درويش، محمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت.

١٤٥. الكلوذاني، أبي الخطاب، (١٩٨٥م)، التمهيد في أصول الفقه، ط١، (١٤٠٦هـ)، تحقيق: د. محمد بن علي، دار المدني، جده.

١٤٦. الكمال، أبن أبي شريف، المسامرة بشرح المسايرة للعلامة الكمال بن الهمام في علم الكلام، ط١، المطبعة الكبرى الأميرية، بولاق، مصر.

١٤٧. اللكنوي، محمد بن نظام الدين، (٢٠٠٢م)، فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت، (١٤٢٣هـ)، ط١، تحقيق: عبد الله محمود عمر، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

١٤٨. المجمع العلمي الإسلامي، (١٩٩١م)، المنطق ومناهج البحث، (١٤١١هـ)، مؤسسة البلاغ، بيروت، لبنان.

١٤٩. المحاسبي، الحارث، شرف العقل وماهيته، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت.

١٥٠. المحبوبي، عبيد الله بن مسعود، (١٩٩٦م)، التوضيح لمتن التنقيح، (١٤١٦هـ)، تحقيق: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

١٥١. المحلى، جلال الدين، البدر الطالع شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع، حققه وحل معضلاته وعلق عليه: العلامة عبد الملك السعدي.

١٥٢. المحلي، جلال الدين، (٢٠١٢م)، البدر الطالع في حل جمع الجوامع، ط١، (١٤٣٢هـ)، تحقيق: مرتضى علي، مؤسسة الرسالة ناشرون.

١٥٣. محمد بن إسماعيل، (١٩٥٢م)، الجامع الصحيح، ط١، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

١٥٤. محمد بن مرتضى، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: مجموعة من المحققين، دار الهداية للنشر.

١٥٥. محمد بن نظام الدين، (٢٠٠٢م)، فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت، تحقيق: عبد الله محمود عمر، ط١، (١٤٢٣هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت.

١٥٦. مسلم بن الحجاج، (١٩٩١م)، صحيح مسلم، ط١، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الحديث.

١٥٧. المطيعي، محمد بخيت، البدر الساطع على جمع الجوامع، دار الكتبي، القاهرة.

١٥٨. المقبلي، صالح بن مهدي، العلم الشامخ في إيثار الحق على الآباء والمشايخ، (١٣٢٨هـ)، القاهرة، مصر.

١٥٩. المناوي، محمد عبد الرؤوف، التوقيف على مهمات التعاريف، (١٤١٠هـ) تحقيق: محمد رضوان الداية، ط٥، دار الفكر المعاصر، بيروت.

١٦٠. المنياوي، محمود بن محمد (٢٠١١م)، الشرح الكبير لمختصر الأصول من علم الأصول، المكتبة الشاملة، مصر.

١٦١. الميداني، عبد الرحمن حسن حبنكة (٢٠١١م)، ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال، (١٤٣٢هـ)، دار القلم، دمشق.

١٦٢. النملة، عبد الكريم بن علي، (١٩٩٩م)، المهذب في علم أصول الفقه المقارن، (١٤٢٠هـ)، مطبعة الشروق، الرياض.

١٦٣. ياسين، محمد نعيم، (٢٠١١م)، مباحث في العقل، ط١، دار النفائس للنشر والتوزيع، عمان، الأردن.